أصول النظرية النقدية

القديمة من خلال قضية اللفظ والمعني في خطاب التفسير



تأليف
الدكتور أحمد الودرني



أصول النظرية النقدية

القديمة من خلال قضية اللفظ والمعنى
في خطاب التفسير



"ففي ظل مركزية النص القرآني ارتبطت عنايتنا بالمسألة الجمالية في الفكر النقدي القديم بالمسألة الهيرمينوطيقية من خلال جهود القدماء في تأويل النص في لغته ومعانيه وصوره وكل قيمه التعبيرية التي انطلق منها العرب في التنظير للقول الجميل . لذلك ارتهن لديهم السؤال النقدي / الجمالي بالسؤال التأويلي. فكانت مدارستنا للقديم عبارة عن مراوحة شبه دائمة بين الخطاب الإلهي والخطاب البشري ضمن الانشغال بخصائص الرؤية الجمالية عند العرب والتي حكمت نظريتهم في الخطاب شعراً كان أم نثراً. ففي ضوء هذا المشغل المنهجي العام سعينا في هذا البحث إلى التوقف عند جدلية الهيرمينوطيقي والجمالي في نماذج من القرآن باعتماد تفسير الطبري..."

ردمك ISBN 9959-29-337-8

9 789959 293374

موقعنا على الإنترنت:
www.oeabooks.com


تليجرام
هنا
سور الأزبكية

أصول النّظريّة النّقديّة القديمة

من خلال

قضيّة اللّفظ والمعنى في خطاب التّفسير

- نموذج الطَّبري -

د. أحمد الودرني

دار الكتاب الجديد المتحدة

الطبعة الأولى

كانون الثاني/يناير/أي النار 2006 إفرنجي

رقم الإيداع المحلي 6845/ 2005

ردمك (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-337-8

دار الكتب الوطنية/ بنغازي ـ ليبيا

تصميم الغلاف: نقوش

دار الكتاب الجديد المتحدة

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج، طابق 5، خليوي: 933989 . 03 ـ هاتف وفاكس: 542778 . 1 . 00961 ـ بريد إلكتروني: szrekany@inco.com.lb

ص.ب. 14/6703 ـ بيروت ـ لبنان

الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر، ص.ب: 13498، هاتف: 3407010 . 21 . 00218 - 3407012 . 21 . 00218 - 3407013 . 21 . 00218 - فاكس: 3407011 . 21 . 00218

طرابلس ـ الجماهيرية العظمى ـ oeabooks@yahoo.com

المقدّمة

انتهينا في دراسة لنا سابقة[1] إلى تأكيد التلازم بين التجربة الهيرمينوطيقيّة عند القدامى وتجربتهم الجماليّة[2]. فنظريّة العرب الشعريّة سليلةُ فلسفتهم في فهم المعنى المرتبط لديهم بالنصّ القرآني. هذا النصّ الّذي تفاعلوا معه فهما وإفهاما بدْءا بالرّسول وصحابته والتّابعين ووصولا إلى أشهر المفسّرين. يتعلّق الأمر إذن بتأويليّة قديمة اكتفينا في دراستنا المشار إليها بإبراز تشكّلها ضمن نموذج المفسّر في إطار ما اصطلحنا عليه بالمستوى العاديّ للفهم: Le niveau ordinaire de compréhension[3]. لذلك فإنّنا نروم في هذا البحث تجاوز المستوى العادي لفهم المعنى القرآني المرتبط بنشأة التّفسير إلى مستوى آخر موصول بمرحلةٍ نضجَ فيها التّفسير وخرج عن نهج البحث العفوي: Méthode de recherche spontanée إلى نهج البحث العالِم: Méthode de recherche savante[4] من خلال جهود مفسّرٍ قويّ الشّكيمة تحوّل التّفسير بفضله إلى **عِلم** فاستحال معه **الفهمُ إلى فلسفة**: Une philosophie de compréhension[5]. إنّ ذلك المفسّر هو محمّد بن جرير الطّبري (ت310ه) صاحب (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)[6].

لماذا الطّبري؟

يعود اختيارنا تفسير الطّبري مثالا على الهيرمينوطيقا القرآنيّة: L'herméneutique kuranique[7] إلى عدّة أسباب من أبرزها:

* اقتران اسم الطّبري بأوّل تجربة متكاملة في الفهم تجسّمت من خلال تفسيره القرآن تفسيرا محّضه لأن يمثّل "نقطة البدء وحجر الأساس لأدب التّفسير القرآني"[8]. فالطّبري إذن هو صاحب مجهود تأسيسيّ.

* الطّابع الموسوعيّ الّذي يكتسيه تفسير الطّبري إذ "لدينا في هذا الكتاب دائرة معارف غزيرة الثّروة من التّفسير المأثور يقدّمها لنا الطّبري نفسه"[9]. فلتفسير الطّبري - ولسائر أعماله الأخرى - قيمة وثائقيّة تتجسّم من خلال جمْعه للمصادر المكتوبة على امتداد قرنيْن من حوالي 50هـ/ 670م إلى حوالي 250هـ/ 864م وهو عادة ما لا يعتمد على أعمال معاصريه[10].

* أنّ صفة الموسوعيّة لا تتعلّق بتفسير الرّجل فقط بل إنّها ترتبط بالرّجل ذاته. فالطبري علاّمة بارزة في الفكر العربيّ القديم لأنّه متعدّد الاختصاصات واسع الباع في علم الحديث والفقه والتّاريخ والتّفسير والأخلاق والشّعر واللّغة. فريشه لا تركد عند الصّنعة الواحدة. إنّ مؤلّفاته عبارة عن أفنان متشابكة في دوحة عظيمة هي دوحة **المعرفة**[11]. فأعماله تشكّل مدوّنة هائلة تشهد على مساهمات معرفيّة جليلة ترتقي بالطّبري إلى مرتبة المفكّر المهموم بإشكاليّة المعرفة بوجه عامّ سواء تجسّمت عبر المسألة الهيرمينوطيقيّة أم التّاريخيّة أم الفقهيّة أم اللّغويّة...

* أنّ تفسير الطّبري هو نموذج الشّرح الرّسميّ للقرآن[12] وهو شرح يعتمد على خارج النّصّ (المرويّات والتّاريخ) وعلى النّصّ في لفظه ومعناه: "ولذلك كان الشّرح متوجّها إلى **النّصّ كلّه** ما كان منه مُشْكِلا وما كان منه واضحا"[13].

* أنّ الطّبري يجمع في تفسيره بين الرّواية والدّراية والنّقل والعقل ممّا جعله يلجأ في عديد الأحيان إلى استنطاق النّصّ من الدّاخل معوّله في ذلك (اللّفظ والمعنى). هذا بالإضافة إلى اجتهاداته في حسم عديد القضايا العقائديّة ممّا حدا بالبعض إلى التّأكيد ضمنيّا على أنّ "جامع البيان" يحمل

في طيّاته بذور لون آخر من التّفسير هو التّفسير بالرّأي: "... بيد أنّ كتابه كما ينبغي أن يُقدر حقّ قدره في هذا النّطاق على أنّه عمل نهائيّ،فهو يؤدّي كذلك من ناحية أخرى إلى المرحلة الثّانية في نموّ التّفسير. فنحن نتعرّف إليه – نعم في مواضع قرآنيّة غير فائقة الكثرة، ولكنّها ذات عدد كبير على كلّ حال – بأنّه عالم دينيّ تأتّى له عن كثب حسن توجيه العقيدة إلى اتّجاه إيجابيّ وجدليّ"[14].

لن ينعقد اهتمامنا إذن على ما يروي الطّبري من مأثور لأنّنا معنيّون بالنّصّ قبل خارجه. ولن ننصرف إلى مسائل اللّغة في ذاتها لأنّها لا تعنينا إلاّ في صلتها بالمسألة الجماليّة وبأصول النّظريّة النّقديّة عند العرب القدامى. إنّ غاية الغايات عندنا هي إزاحة الرّكام عن الرّسالة الجماليّة Le message esthétique[15] للبلاغ القرآني من خلال تحليلات الطّبري المنصبّة على النّصّ في لفظه ومعناه وذلك في إطار البحث في أدبيّة النّصّ المقدّس الّتي لم تسلم،عبر مراحل التّاريخ الإسلاميّ، من التّوظيف لغايات لا علاقة لها بالفنّ والجمال[16]. إنّ ما يعنينا تحديدا هو الطريقة الّتي يجيب بها القرآن عن مجموعة من الأسئلة الكونيّة: " يجيبُ النّصّ القرآني عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير. وهو يجيب عن ذلك بشكل **جماليّ- فنّيّ** "[17]. فاهتمامنا معقود على الجانب الفنّي في النّصّ المقدّس لأنّه "فنّ آخر من القول، وفنّ آخر للقول، فنّ في الكتابة وفنّ في تكوين النّصّ"[18]. إنّنا نطلب الفهم الأوفى لقضايا الشّعر والشّعريّة والأدب والأدبيّة والجمال والجماليّة من خلال النّصّ القرآني بحثًا فيه عن المعايير الّتي تحكم القول الجميل والّتي سيعتمدها النُّقّاد القدامى أصولاً يُحدّدون في ضوئها قواعد القول الأدبيّ شعرًا كان أم نثرًا عِلْمًا وأنّ النّصّ المقدّس يمثّل نوعا من الكتابة الّتي لا تنطبق عليها قواعد أيّ جنس من الأجناس الأدبيّة والفنّيّة المعروفة لأنّه عبارة عن مَجْمَع لكلّ تلك الأجناس: "وهو(أي القرآن) من ناحية الشّكل،خلاصة لأشكال القول السّابقة عليه: الشّعر والخطابة والمَثَل

والحكمة عند العرب قبل الإسلام، والكتابة البابليّة- الكنعانيّة الآراميّة، والكتابة التوراتيّة"[19]. فسؤال الشعريّة أو الأدبيّة أو الجماليّة هو إذن فرع من دوحة وارفة: "...ويمكن لكلّ قارئ أن يستخلص منه **رؤية معيّنة للشّعر** والفكر، ومفهوما خاصّا للإنسان والكون، ومنهجا واضحا في النّظر إلى الأخلاق والموت والحبّ..."[20]. وليس بالأمر الهيّن استخلاص تلك الرّؤية للشّعر للوقوف على أصول النّظريّة النّقديّة لأنّ الدّخول إلى حرم هذا النّصّ المُجمَع على أنّه معجزة لغويّة يقتضي التّسلّح بإحدى أهمّ محاولات فهمه وتفسيره مثل محاولة ابن جريرالّتي اخترنا اعتمادها للأسباب الّتي ذكرنا. إنّ طموحا منهجيّا كهذا يغذّيه وعينا بالجدليّة بين الهيرمينوطيقيّ[21] والجماليّ[22]. وهذا الوعي نما لدينا من رافدين: رافد قديم يتمثّل في اقتناع - أفرزته مدارستُنا للمدوّنة القديمة - بأنّ مقوّمات التّجربة الجماليّة عند العرب - ومن ورائها مقوّمات نظريّتهم الشّعريّة والنّقديّة عموما - لا يستقيم فهمها إلاّ في ضوء تجربتهم في الفهم. فحدثُ الفهم L'acte de comprendreهو السّبيل إلى الحدث الشّعريّ L'acte poétique في إطار الجدليّة المستمرّة بين المفهوم والجميل.Le compréhensible et le beau ورافد حديث يتمثّل في جهود منظّري الجماليّة في زماننا أمثال يوس وإيزر الألمانيّين، فقد أقاموا جانبا مهمّا من مساهماتهم على منجزات الهيرمينوطيقا والفينومونولوجيا[23].

أمّا فيما يتّصل بخطّة البحث فتنهض على العناية المركّزة بقضيّة اللّفظ والمعنى في القرآن الكريم من خلال تفسير الطّبري انطلاقا من مفهوم نحويّ ذي خطر في الدّراسات اللّغويّة قديما وحديثا هو مفهوم **الكلمة**[24] وذلك في إطار **جدليّة الفصل والوصل**. فعلى مستوى الفصل سنُعنى- من خلال فصل عنوانه "الكلمة وتنويعات المعنى" - بالكلمة في القرآن مكتفية بنفسها في حالة الانفراد مبنًى ومعنًى ضمن الاحتفاء بجماليّات العنصر الصّرفيّ. ففي حالة الانفراد مبنًى سنتوقّف عند بنيتين: بنية الفعل زمنًا وبناءً للمعلوم

والمجهول ومضارعًا ومبالغةً. وبنية الاسم ظاهرًا ومضمرًا. وفي حالة الانفراد معنًى سينصرف النّظر إلى بدائل المعنى وأشكال تحوّله عن الأصل ومسالك تأويله. أمّا على مستوى الوصْل فسينعقد النّظر- من خلال فصل عنوانه "النّظم وتنويعات المعنى" - على الكلمة القرآنيّة منسوقةً على غيرها ضمن العناية بجماليات العنصر النحوي عن طريق رصْد علاقة المعنى باللّفظ كمًّا وترتيبًا وإعراباً، وعن طريق الاهتمام بضربيْن من المجاز: واحد قائم على المشابهة المباشرة وغير المباشرة وآخر قائم على غير المشابهة. هذا وتجدر الإشارة ثانيةً إلى أنّ غايتنا ليست تفصيل القول فيما هو لغة وبلاغة من خلال تحليل الطّبري لآي القرآن وإنّما هي التّوقّف عند جماليّة اللّفظ والمعنى في النّصّ القرآني من خلال مساهمةٍ هيرمينوطيقيّةٍ جليلة يمثّلها تفسيرابن جرير استشرافا للأصول الّتي حكمتْ نظريّة النّقد عند العرب، متّبعين في الفهم حركتيْن تسيران طرْدًا وعكْسًا: فهم النّصّ من خلال التّفسير وفهم التّفسير من خلال النّصّ.

الفصل الأوّل

الكلمة وتَنْويعات المعنى

لابدّ في البدء من التّنبيه إلى أنّ الاهتمام بجماليات العنصر الصّرفيّ من خلال التّركيز على الكلمة في القرآن بنيةً ودلالةً لا يعني بالضّرورة أنّنا نفصل بين الكلمة وتركيبها لأنّه يتعذّر كما هو معروف، في أيّ لسان، الفصلُ بين الصّيغ ووظائفها[25]. صحيح أنّ النّشاط الصّرفيّ ذو فاعليّة في خلق المعنى لكنّه لن يكون فعّالا "مالم يكن مرتكزا على نشاط التّركيب أو فاعليّة السّياق"[26]. ففي إطار هذه الرّؤية نروم تسليط الضّوء على بنية الكلمة أوّلا ثمّ على معناها ثانيا ضمن جدليّة مستمرّة بين الصّيغة والوظيفة.

(أ) بنية الكلمة

عدد المثال	المصدر	الشاهد القرآني: السورة -الآية	تعليق الطبري
01	جامع البيان ج 1/ص132-135	«اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» البقرة / 15	«...وحكي عن يونس الجرمي أنه كان يقول: ما كان من الشرّ فهو مَدَدْتُ، وما كان من الخير فهو أمْدَدْتُ. ثم قال: وهوكما فسّرت لك إذا أردت أنّك تركته فهو مددت له، وإذا أردت أنّك أعطيته قلت: أمْددتُ. وامّا بعض نحويّي الكوفة فإنّه كان يقول كلّ زيادة حدثت في الشيء من نفسه، فهو مددت بغير ألف كما تقول مدَّ النهر ومدّه نهرٌآخر غيره إذا اتّصل به فصار منه،وكلّ زيادة أحدثت في الشيء من غيره فهوبألف، كقولك: أمدّ الجرح، لأنّ المدّة من غير الجرح، وأمددتُ الجيشَ بمَدَدٍ. وأَوْلى هذه الأقوال بالصّواب في قوله (ويَمُدُّهم)أن يكون بمعنى يزيدهم على وجه الإملاء والتّرك لهم في عتوّهم وتمرّدهم» .
02	نفسه ج 01 ص 147-159-160	«ولو شاءَ لَذَهبَ بِسمْعِهِم وأبصارِهِم. إنّ اللَّهَ على كلّ شيءٍ قديرٌ» البقرة / 20	«قال أبو جعفر. فإن قال لنا قائل: وكيف قيل (لذَهب بسمْعهم) فوحّد وقال (و أبصارهم) فجمع، وقد علمت أنّ الخبر في السّمع خبر عن سمع الجماعة كما الخبر في الابصار خبر عن ابصار الجماعة؟ قيل: قد اختلف أهل العربيّة في ذلك، فقال بعض نحويّي الكوفة: وحّد السّمع لانّه عنى به المصدر و قصد به الخرق، و جمع الأبصار لأنّه عنى به الأعْين. وكان بعض نحويّي البصرة يزعم أنّ السّمع وإن كان في لفظ واحد، فإنّه بمعنى جماعة، ويحتجّ في ذلك بقول اللّه (لا يرتدُّ إليهم طرْفُهم) يريد لا ترتدّ إليهم أطرافهم. وبقولــه(ويولّون الدُّبُرَ) يراد به أدبارهم. وإنّما جاز ذلك عندي لأنّ في الكلام ما يدلّ على أنّه مراد به الجمعُ، فكان فيه دلالة على المراد منه وأدّى معنى الواحد من السّمع عن معنى جماعة مغنيا عن جماعة، ولو فعل بالبصر نظير الذي فعل بالسّمع، أوفعل بالسّمع نظيرالذي فعل بالأبصار،من الجمع والتّوحيد كان فصيحا صحيحا»

03	نفسه ج 1 /ص 265-268-269	«واتَّقُوا يومًا لا تَجْزِي نفسٌ عن نَفْسٍ شيئا و لا يُقبل منها شفاعةٌ ولاَ يُؤخذ منها عَدلٌ ولاهُم يُنْصَرون» البقرة /48	«... والعَدل في كلام العرب بفتح العين الفدية (...) وأمّا العِدل بكسر العين فهو مثل الحمل المحمول على الظهر، يقال مِن عندي غلام عِدلُ غلامك و شاة عِدل شاتك، بكسر العين، إذا كان غلام يعدل غلاما وشاة تعدل شاة، وكذلك ذلك في كلّ مثل للشيء من جنسه، فإذا أريد أنّ عنده قيمته من غير جنسه نُصبت العين فقيل: عندي عَدل شاتك من الدّراهم» .
04	نفس ج1 ص 418-419-420	«قلْ فلِمَ تقتلونَ أنبياء الله مِن قبلُ إنْ كنتم مؤمنين». البقرة/ 91 (= يعني اليهود)	«فإن قال قائل: و كيف قيل لهم (الآية) فابتدأ الخبر على لفظ المستقبل ثم أخبر أنّه قد مضى؟ قيل: إنّ أهل العربيّة مختلفون في تأويل ذلك. فقال بعض البصريّين: معنى ذلك فلِمَ قتلتمْ أنبياء الله مِن قبلُ، كما قال جلّ ثناؤه (واتّبعوا ما تتْلو الشياطين)أي ماتلت. وكما قال الشاعر (= الكامل): ولقد أمرُّ على اللّئيم يسُبّني فمضيتُ عنه وقلتُ لا يَعنيني يريد بقوله: ولقد أمرُّ، ولقد مررْت، واستدلّ على أنّ ذلك كذلك بقوله: فمضيتُ عنه ولم يقل: فأمضي عنه، وزعم أنّ فَعَل ويفْعل قد تشترك في معنى واحد، واستشهد على ذلك بقول الشاعر(=الطويل). وإنّي لآ تيكُم بشُكْري ما مَضى من الامر واستيجاب ماكانَ في غد يعني بذلك ما يكون في غد، ويقول الحطيئة (= الكامل): شَهِد الحطيئةُ يومَ يلقى ربَّه أنّ الوليدَ أحقُّ بالعُذرِ يعني: يشهد، وكما قال الآخر (=الوافر): فما أَضْحِي ولا امسيتُ إلاّ اراني منكمْ في كَوْفانِ فقال أَضْحي، ثمّ قال: و لا امسيتُ وقال بعض نحويّي الكوفة إنّما قيل (فلِمَ تقتلون أنبياء الله من قبل) فخاطبهم بالمستقبل من الفعل و معناه الماضي كما يعنفُ الرّجلُ الرّجلَ على ما سلف منه من فعل فيقول له: ويحك لِم تكذب ولِم تبغّض نفسك إلى النّاس،كما قال الشاعر (= الطويل): إذا ما انتسبْنا لم تلدْني لئيمةٌ ولم تجدِي من أن تُقرّي به بُدّا فالجزاء للمستقبل، والولادة كلّها قد مضتْ، و ذلك أنّ المعنى معروف،فجاز ذلك»

05	نفسه ج1 ص 481-482	«الَمْ تعلمْ أنّ اللّهَ له مُلْكُ السّماواتِ والأرضِ وما لكمْ مِن دونِ اللّه مِن وليٍّ ولا نصير» البقرة / 107	«ولكنّ ذلك عندي وإن كان ظهر ظهور الخطاب للنبيّ صلّى الله عليه وسلّم فإنّما هو معنيّ به أصحابه الذين قال الله جلّ ثناؤه (لا تقولوا راعنا وقولوا انظُرْنا واسْمعُوا) والذي يدلّ على أنّ ذلك كذلك قوله جلّ ثناؤه(ومالكم من دون اللّه من وليّ ولا نصير) فعاد بالخطاب في آخر الآية إلى جميعهم،وقد ابتدأ أوّلها بخطاب النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بقوله(ألم تعلمْ ...) لأنّ المراد بذلك الذين وصفتُ أمرهم من أصحابه. وذلك من كلام العرب مستفيض بينهم فصيح أن يُخرج المتكلّم كلامه على وجه الخطاب منه لبعض النّاس وهو قاصد به غيره وعلى وجه الخطاب لواحد وهو يقصد به جماعةً غيره أو جماعة والمخاطَب به أحدُهم، وعلى هذا الخطاب للجماعة والمقصودُ به أحدُهم.»
06	نفسه ج/03 ص 04 - 13	«وسِع كرسيُّه السماواتِ والأرضَ ولا يَؤُوده حفظُهما وهو العليُّ العظيمُ» البقرة / 255	«وكذلك اختلفوا في معنى قوله (العظيم) فقال بعضهم معنى (العظيم) في هذا الموضع المعظَّم: صرف المفعَّل إلى فعيل كما قيل للخمر المعتَّقة: خمر عتيق (...) قالوا. فقوله (العظيم) معناه (المعظَّم) الذي يعظّمه خلقه ويهابونه ويتّقونه. قالوا: وإنّما يحتمل قول القائل: (هو عظيم)أحد معنيَيْن: أحدهما وصفنا من أنّه معظَّم، والآخر: أنّه عظيم في المساحة والوزن. قالوا:وفي بطول القول بأن يكون معنى ذلك (أنّه عظيم في المساحة والوزن) صحّة القول بما قلنا. وقال آخرون: بل تأويل قوله (العظيم) هو أنّ له عظمة هي له صفة. وقالوا: لا نصف عظمته بكيفيّة، ولكنّا نضيف ذلك إليه من جهة الإثبات،وننفي عنه أن يكون ذلك على معنى مشابهة العِظَم المعروف من العباد لأنّ ذلك تشبيه له بخلقه، وليس كذلك. وأنكر هؤلاء ما قاله أهل المقالة التي قدّمنا ذكرها، وقالوا: لو كان معنى ذلك أنّه معظَّم لوجب أن يكون قد كان غير عظيم قبل أن يُخلق الخلق وأن يَبْطل معنى ذلك عند فناء الخلق، لأنّه لا معظِّم له في هذه الأحوال. وقال آخرون: بل قوله: إنّه العظيم وصفٌ منه نفسَه بالعِظَم، وقالوا: كلّ ما دونه من خلقه فبمعنى الصِّغر لصِغَرهم عن عظمته.»

07	نفسه ج 03 ص 27-36-37-39	«...فأنظرْ إلى طعامِك وشرابِك لمْ يتسنَّهْ» البقرة / 259	«يعني تعالى ذكرُه بقوله (...): لم تغيِّره السِّنون التي أتت عليه وكان طعامُه فيما ذكر بعضُهم سلّةَ تين وعنب وشرابُه قلّةَ ماء (...) وأمّا قوله (لم يتسنَّه) ففيه وجهان من القراءة : أحدهما لم يتسنَّ بحذف الهاء في الوصل وإثباتها في الوقف، ومن قرأه كذلك فإنّه يجعل الهاء في يتسنَّه زائدة صلة كقوله (فبِهُداهم اقتَدِهْ) (...) والآخر منهما إثبات الهاء في الوصل و الوقف، ومَن قرأه كذلك فإنّه يجعل الهاء في يتسنَّه لام الفعل(...) ومعنى قوله (لم يتسنَّه) لم يأت عليه السِّنون فيتغيّر على لغة مَن قال: أسْنَهْتُ عندكم أُسْنِهُ:إذا أقام سنة وكما قال الشاعر (= الطويل). وليستْ بسَنْهاء ولا رُجَبِيَّةٍ ولكنْ عرايا في السِّنين الجوائحِ فجعل الهاء في السَّنة أصلا، وهي اللُّغة الفصحى. وغير جائز حذف حرف من كتاب الله في حال وقف أو وصل لإثباته وجه معروف في كلامها. (...) وقال آخرون: معنى ذلك (لم ينتن) (...) وأحسب أنّ مجاهدا والرّبيع ومن قال في ذلك بقولهما رأوا أنّ قوله (لم يتسنَّه) من قول الله تعالى ذكره (مِنْ حَمَإٍ مَسْنون) بمعنى المتغيّر الرّيح بالنتن،من قول القائل: تسنَّن، وقد بيّنت الدّلالة فيما مضى على أنّ ذلك ليس كذلك. فإنْ ظنّ ظانّ أنّه من الأَسَن من قول القائل: أسِن هذا الماء يأسَن أسَنا كما قال تعالى ذكره (فيها أنهارٌ مِن ماءٍ غير آسِن) فإنّ ذلك لو كان كذلك لكان الكلام: فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتأسَّن ولم يكن يتسنَّه. فإن قيل: فإنّه منه غير أنّه ترك هَمْزَهُ قيل: فإنّه وإن ترك همزه فغير جائز تشديد نونه لأنّ النّون غيرمشدَّدة وهي في (يتسنَّه) مشدَّدة، ولو نُطِق (مَن يتأسَّن) بترك الهمزة،لقيل: (يتسَّن) بتخفيف نونه بغير هاء تلحق فيه، ففي ذلك بيان واضح أنّه غير جائز أن يكون من الأسَن.»

08	نفسه ج /03 ص 116–134–135–136–137	«ولا يُضارَّ كاتبٌ ولا شهيدٌ، وإنْ تفعلُوا فإنّه فُسوقٌ بِكُمْ واتّقوا اللّه ويُعلّمكمُ اللّهُ واللّهُ بــكلّ شيءٍ عليمٌ» البقرة / 282	«اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك فقال بعضهم: ذلك نهْيٌ من اللّه لكاتب الكتاب بين أهل الحقوق والشّهيد أن يضارَّ أهلَه فيكتب هذا ما لم يُمْلله المُمْلي ويشهد هذا بما لم يستشهده الشهيد (...) وقال آخرون (...): ولا يضارُّ كاتبٌ ولا شهيدٌ بالامتناع عمّن دعاهما إلى أداء ما عندهما من العلم أو الشهادة (...) وقال آخرون: بل معنى ذلك: ولا يضارُّ المستكتبُ والمستشهدُ الكاتبَ والشّهيدَ وتأويل الكلمة على مذهبهم: ولا يُضَارَرْ على وجه ما لم يسمَّ فاعله. وأوْلى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال معنى ذلك ولا يضارّ كاتب ولا شهيد بمعنى ولا يضارّهما من استكتب هذا أو استشهد هذا (...) وإنّما قلنا هذا القول أوْلى بالصواب من غيره لأنّ الخطاب من اللّه عزّ و جلّ في هذه الآية من مبتدئها إلى انقضائها على وجه (افعلوا أو لا تفعلوا) (...). فأمّا ماكان من أمر أو نهي فيها لغيرهم فإنّما هو على وجه الأمر والنهي للغائب غير المخاطَب (...) فالواجب إذا كان المأمورون فيها مخاطبين بقوله (وإن تفعلوا فإنّه فسوق بكم) أشبه منه بأن يكون مردودا على الكاتب والشهيد ومع ذلك إنّ الكاتب والشهيد لو كانا هما المنهيّيْن على الضّرار لقيل: وإن يفعلا فإنّه فسوق بهما لأنّهما اثنان، وإنّهما غير مخاطَبين بقوله (ولا يضارّ) بل النّهي بقوله(ولايضارّ) نهي للغائب غير المخاطَب. فتوجيه الكلام إلى ماكان نظيرا لما في سياق الآية أوْلى من توجيهه إلى ما كان منعدلا عنه.»
09	نفسه ج /04 ص 231–239	«فإنْ خِفتم ألاّ تعدلُوا فواحدةً أو ما ملكتْ أيمانُكم ذلك أدْنى ألاّ تَعُولُــوا» النّساء /03	«يعني أقرب ألاّ تعولوا، يقول: أن لا تجوروا ولا تميلوا. يقال منه عالَ الرّجل فهو يَعُول عَوْلا و عِيالة، إذا مال وجار (...) وأمّا من الحاجة فإنّما يقال عال الرّجل عَيلة وذلك إذا احتاج.»

الرقم	المصدر	الآية	التفسير
10	نفسه ج /05 ص 162	«ومَنْ يُطِعِ اللّهَ و الرّسولَ فأولئكَ مع الّذين أنعم اللّهُ عليهم مِنَ النّبيينَ والصّدّيقينَ والشّهداءِ والصّالحين وحَسُنَ أولئك رفيقا» النّساء /69	«واختلف في معنى الصِّدِّيقين، فقال بعضهم: الصدّيقون تُبّاع الانبياء الذين صدّقوهم واتّبعوا منهاجهم بعدهم حتى لحقوا بهم فكان الصّدّيق فِعّيل، على مذهب قائلي هذه المقالة من الصّدق كما يقال رجل سِكّير من السُّكر إذا كان مدمنا على ذلك، وشِرّيب وخِمّير. وقال آخرون: بل هو فِعّيل من الصّدقة وقد روي عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بنحو تأويل من قال ذلك (...) فالذّي هو أولى بالصّدّيق أن يكون معناه: المُصَدِّق قوله بفعله إذ كان الفِعّيل في كلام العرب، إنّما يأتي إذا كان مأخوذا من الفعل بمعنى المبالغة إمّا في المدح وإمّا في الذمّ، ومنه قوله جلّ ثناؤه في صفة مريم (وأمُّه صِدّيقةٌ)، وإذا كان معنى ذلك ما وصفنا، كان داخلا مَن كان موصوفا بما قلنا في صفة المتصدّقين والمصدّقين.»
11	نفسه ج /08 ص 175-177-178-181	«إنّ الّذين كذّبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تُفَتَّحُ لهم أبوابُ السّماءِ، ولا يدخلونَ الجنّةَ حتّى يَلِجَ الجَمَلُ في سَمِّ الخِياطِ.وبذلك نَجْزي المُجْرمينَ» الأعراف /40	«ولا يدخل هؤلاء الذين كذّبوا بآياتنا واستكبروا عنها الجنّة التي أعدّها الله لأوليائه المؤمنين أبدا، كما لا يلج الجمل في سَمّ الخياط أبدا، وذلك ثقب الإبرة، وكلّ ثقب في عين أو أنف أو غير ذلك، فإنّ العرب تسمّيه سمّا و تجمعه سُموما وسِماما (...) و أمّا الخياط فإنّه المِخْيط وهي الإبرة (...) و أمّا القُرّاء من جميع الأمصارفإنّها قرأت قوله (في سَمِّ الخياط) بفتح السّين، وأجمعت على قراءة الجمل بفتح الجيم والميم وتخفيف ذلك، وأمّا ابن عبّاس وعكرمة وسعيد بن جبير فإنّه حكي عنهم أنّهم كانوا يقرؤون ذلك (الجُمّل)، بضمّ الجيم وتشديد الميم (...) فأمّا الذين قرؤوه بالفتح من الحرفين والتّخفيف، فإنّهم وجّهوا تأويله إلى الجمل المعروف وكذلك فسّروه (...) وأمّا من شدّد الميم وضمّ الجيم فإنّه وجّهه إلى أنّه اسم واحد وهو الحبل أو الخيط الغليظ.»

12		نفسه ج/11 ص 111	«ويومَ نحشُرُهم جميعًا ثمَّ نقولُ للذين أشركُوا مكانكم أنتم وشركاؤُكم فزيّلنا بينهم» يونس/ 28	«... وقال: فزيّلنا إرادة تكثير الفعل وتكريره، ولم يقل: فزلْنا بينهم وقد ذكر عن بعضهم أنه كان يقرؤه فزايلنا بينهم، كما قيل(ولا تصعّرْ خدَّك) ولا تُصاعِرْ خدَك، والعرب تفعل ذلك كثيرا في فعلت،يلحقون فيها أحيانا الفا مكان التشديد، فيقولون: فاعلت إذا كان الفعل لواحد. وامّا إذا كان لاثنيْن فلا تكاد تقول إلاّ فاعلت»
13		نفسه ج 14 ص 130-131	«وإنَّ لكمْ في الانعام لعبرةً، نُسْقِيكُمْ ممّا في بطونه من بَين فَرْثٍ ودم لبنًا خالصًا سائغًا للشّاربينَ» النّحل /66	«واختلفت القُرّاء في قراءة قوله (نسقيكم) فقرأته عامّة أهل مكّة والعراق والكوفة والبصرةسوى عاصم، ومن أهل المدينة أبو جعفر،(نُسقيكم) بضمّ النون بمعنى أنّه أسقاهم شرابا دائما. وكان الكسائي يقول: العرب تقول أسقيناهم نهرا وأسقيناهم لبنا إذا جعلته شربا دائما، فإذا أرادوا أنّهم أعطوه شربة قالوا: سقيناهم، فنحن نَسْقيهم بغير ألف. (...) والعرب قد تدخل الألف فيما كان من السّقي غير دائم وتنزعها فيما كان دائما، وإن كان أشهر الكلاميْن عندها ما قال الكسائي، يدلّ على ما قلنا من ذلك، قول لبيد في صفة سحاب (الوافر): سَقَى قومِي بَني مَجدٍ و اسْقَى نُمَيْرًا والقبائلَ مِن هلالِ فجمع اللّغتيْن كلتيْهما في معنى واحد. فإذا كان ذلك كذلك، فبأيّة القراءتيْن قرأ القارئ فمُصيبٌ غير أنّ اعجب القراءتيْن إليّ قراءةُ ضمّ النّون، لما ذكرتُ من أنّ أكثر الكلاميْن عند العرب فيما كان دائما من السّقي: أسقى بالألف فهو يُسْقي، وما أسقى الله عبادَه من بطون الانعام فدائم لهم غير منقطع عنهم.»
14		نفسه ج 18 ص 52	«حتّى إذا جاء أحدهم الموتُ قال ربِّ ارْجِعُونِ» المؤمنون / 99 (يعني أهلَ الشّرك)	«وقيل: ربِّ ارجعون فابتدأ الكلام بخطاب الله تعالى، ثمّ قيل: ارجعون فصار إلى خطاب الجماعة والله تعالى ذكره واحد، وإنّما فعل ذلك كذلك لأنّ مسألة القوم الردّ إلى الدّنيا، إنّما كانت منهم للملائكة الذين يقبضون روحهم، كما ذكر ابن جريج أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قاله.وإنّما ابتُدِئ الكلام بخطاب الله جلّ ثناؤه لأنّهم استغاثوا به، ثمّ رجعوا إلى مسألة الملائكة الرجوع، والردّ إلى الدّنيا.»

15	نفسه ج 21 ص 34-35-36-37-38	«وهُوَ الَّذي يبدأ الخلقَ ثم يُعيده وهُوَ أهْونُ عليْه...»الرُّوم / 27	«اختلف أهل التأويل في معنى قوله (وهو أهون عليه) فقال بعضهم: معناه: وهو هيّن عليه (...) وقال آخرون: معناه: وإعادة الخلق بعد فنائهم أهون عليه من ابتداء خلقهم (...) وقد يحتمل هذا الكلام وجهيْن، غير القوليْن اللّذيْن ذكرت، وهو أن يكون معناه: وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون على الخلق: أي إعادة الشيء أهون على الخلق من ابتدائه. والذي ذكرنا عن ابن عبّاس في الخبر الذي حدّثني به ابن سعد قولٌ أيضا له وجه و قد وجّه غير واحد من أهل العربيّة قول ذي الرّمة (=الطويل): أخي قَفَرَاتٍ دَبَّبَتْ في عِظامهِ شُفافاتُ أعجازِ الكرى فهو أَخْضَعُ إلى أنّه بمعنى خاضع، وقول الآخر (=الطويل): لعمرُك إنّ الزِّبرقانَ لباذلٌ لمعروفِه عندَ السِّنينَ وأفضلُ كَريمٌ له عن كلِّ ذمٍّ تأخُّرٌ وفي كلِّ أسبابِ المكارم أوّلُ إلى أنّه بمعنى: وفاضل، وقول معن (=الطويل): لعمرُك ما أدري و إنّي لأوْجَلُ على أيّنا تعدوالمنيّةُ أوّلُ إلى أنّه بمعنى: وإنّي لوَجِل، وقول الآخر (=الطويل): تمنّى مُرَيْئُ القيس موتي وإن أمتْ فتلكَ سبيلٌ لستُ فيها بأوْحَدِ إلى أنّه بمعنى: لست فيها بواحد، وقول الفرزدق (=الكامل): إنَّ الذّي سَمكَ السماءَ بنى لنا بيتًا دعائمُه أعزُّ وأطْولُ إلى أنّه بمعنى: عزيزة طويلة، قالوا: ومنه قولهم في الأذان: اللّه أكبر بمعنى: اللّه كبير،وقالوا إن قال قائل: إنّ اللّه لا يوصف بهذا وإنّما يوصف به الخَلق فزعم أنّه وهو أهون على الخلق فإنّ الحجّة عليه قول اللّه (و كانَ ذلك على اللّهِ يسيرًا) وقوله(و لا يؤُوده حفظُهما) أي لا يُثْقله حفظُهما»

16	نفسه ج 26 ص 164-165-166	«وقال قرينُه هذا ما لديَّ عتيد. ألقيا في جهنَّم كلَّ كفَّارٍ عنيد» ق / 23-24	«وقوله (ألقيا في جهنَّم كلَّ كفَّار عنيد) فيه متروك استُغني بدلالة الظاهر عليه منه، وهو: يقال ألقيا في جهنّم أو قال تعالى: ألقيا، فأخرج الأمر للقرين وهو بلفظ واحد، مُخرج خطاب الاثنيْن. وفي ذلك وجهان من التّأويل: أحدهما أن يكون القرين بمعنى الاثنين، كالرّسول، والاسم الذي يكون بلفظ الواحد في الواحد والتّثنية والجمع، فردّ قوله (ألقيا في جهنّم) إلى المعنى. والثاني أن يكون كما كان بعض أهل العربيّة يقول، وهو أنّ العرب تأمر الواحد والجماعة بما تأمر به الاثنين، فتقول للرّجل ويلك ارْحلاها وازْجراها،وذكرأنّه سمعها من العرب،قال: وانشدني بعضُهم (=الوافر): فقلتُ لصاحبي لا تحبِسَانا بنزْعِ أصوله واجتزَّ سيحًا قال: وانشدني أبو ثروان (=الطويل): فإنْ تزْجُراني يابْنَ عفّان أنْزجِرْ وإنْ تدعاني أحْمِ عرضا ممنَّعًا (...) وقال: ألا ترى الشعراء أكثر شيء قيلا : يا صاحبيَّ، يا خليليَّ وقال امرؤ القيس (=الطويل): خليليَّ مرّا بي على أمّ جُنْدَبٍ نُقَضِّ لُبانات الفؤاد المعذَّبِ ثم قال: ألمْ ترَانّي كلّما جئتُ طارقًا وجدتُ بها طِيبًا و إنْ لم تطيَّبِ فرجع إلى الواحد وأوّل الكلام اثنان ...»
17	نفسه ج 29 ص 09	«افمنْ يمشي مُكِبًّا على وجهه أهْدى أمَّن يمشي سَويًّا على صراطٍ مُستقيمٍ» المُلك / 22	«... وقيل (مُكبًا) لأنّه فعل غير واقع، وإذا لم يكن واقعا أدخلوا فيه الألف، فقالوا: أكبَّ فلان على وجهه فهو مُكِبّ، ومنه قول الأعشى (=الطويل): مُكبًا على رَوْقَيْه يحْفر عِرْقها على ظَهْر عُرْيانِ الطّريقةِ أهْيَما فقال (مكبًا) لأنّه فعل غير واقع، فإذا كان واقعا حُذفت منه الألف فقيل: كببْتُ فلانًا على وجهه وكبَّهُ اللهُ على وجهه.»
18	نفسه ج 30 ص 06	«وانزلْنا من المُعْصِرات ماءً ثجّاجًا» النّبأ / 14	«وامّا قوله (ماء ثجّاجا) يقول: ماء منصبًا يتبع بعضه بعضا كثجّ دماء البدن وذلك سفكها (...) وقال بعضهم: عُني بالثّجاج: الكثير.»

نلاحظ ممّا تقدّم أنّ الطبري عرض للكلمة المفردة من حيث تشكّلاتها المختلفة ذات الصلة بالمعاني القرآنية فاتضح أنّ وجود كلمة ما على هذه الصّيغة أو تلك قد يكون سببا مباشرا في صرف المعنى إلى وجهة في الفهم دون أخرى ممّا يؤكّد بما لا يدع مجالا للرّيب، أنّ التنوّع لفظا موصول بالتنوّع معنى. ويمكن بتفحّص النماذج التي أثبتنا، الوقوف عند ضربيْن من بنية الكلمة: فعليّ واسميّ. ففي إطار بنية الفعل يمكن رصد التشكّلات التالية :

- بنية الفعل من حيث الأصل و الزّيادة (الأمثلة: 1/ 7/ 13/ 17)
- زمن الفعل (مثال 04)
- الفعل المبني للمعلوم والمبنيّ للمجهول (مثال 08)
- بنية المضارع (حركة العين) (مثال 09)
- بنية المبالغة (مثال 12)

وسنقف عند علاقة هذه التنويعات في البنية الفعليّة بالمعنى.

أمّا في إطار بنية الاسم، فقد أتيح لنا التوقّف عند مستويين بارزيْن:

- الاسم الظاهر من خلال تشكّلاته البنيويّة المختلفة وآثارها في المعنى (الأمثلة : 3/ 6/ 10/ 11/ 15/ 18/)
- الاسم المضمر من خلال بعديْ الائتلاف والاختلاف بين أداة الإضمار والاسم المضمر وبين تلك الأداة والاسم الظاهر وأثر كلّ ذلك في توجيه المعنى (الأمثلة : 2/ 5/ 14/ 16)

أ) بنية الفعل

1) بنية الفعل من حيث الأصل والزّيادة :

و يمكن النّظر في هذه المسألة حسب الأزواج التالية من الأفعال :

* مدّ / أمدّ

* يتسنّى / يتسنّه

* سقى / أسْقى

* كبَّ / أكبَّ

1 - أ) مدَّ / أمدَّ :

نلاحظ أنّ الطبري عرض للجذر (مدد) عبر مسلكيْن: مسلك المجرّد (مدّ) ومسلك المزيد (أمدّ) وقد توقف عند مقياسيْن: مقياس أخلاقي ممثلا في الزوج شرّ / خير وهو مقياس مستوحى من فحوى الآية صُنّف، بمقتضاه، الفعلان إلى فعل مرتبط بالضّلال (مدّ) وآخر موصول بالإنقاذ والهداية (أمدّ)، ومقياس لغويّ تركيبيّ مرتبط بقضيّة اللزوم والتّعدية: «كلّ زيادة حدثت في الشيء من نفسه فهو مددْتُ بغير ألف كما تقول: مدَّ النّهر (...) وكلّ زيادة أحدثت في الشيء من غيره فهو بألف كقولك أمدَّ الجُرْحُ ...». لكنّ الطّبري لم يبن ترجيحه لمعنى الكلمة وفق ذينك المقياسيْن بل احتكم إلى المعنى العامّ للآية: (استمرار المنافقين في حالة الطّغيان). وبذلك صرف المعنى من (أمدّ) بمعنى (أعطى) إلى (مدّ) بمعنى (ترك) لأنّ معنى (التّرك) هو الأشكل بذلك المعنى العامّ. هكذا تسير حركة المعنى ممّا هو عامّ موصول بالسّياق باتّجاه ما هو خاصّ مرتبط بنية الكلمة (الفعل) حيث يكون الاختيار بين بنية المجرّد وبنية المزيد، صَوْب ما هو أخصّ ممثّلا في تحديد معنى (مدَّ) بمعنى (ترَكَ). فمثلما يبدو التّجانسُ قويّا بين صيغتيْ (مَدَّ) و(أَمَدَّ) يبدو التّباين الدّلالي على أشُدّه فشتّان بين (أعطى) و(ترَكَ). فالمعنى معنيان: واحِد يتبادر إلى الذّهن وهو (أعطى) Sens immédiat[27] وآخر غير مباشر وهو (ترَكَ)، وهذا التّعدّد في المعنى هو الّذي يُخصِب عمليّة الفهم ويوفّر في الآن نفسه للمتقبّل لذّة الكشف.

1 - ب) يتسنّى/يتسنّه:

قام تحليل الطّبري لهذا الزّوج على جانبيْن: الإثبات والنّفي. إثبات أنّ

الهاء أصليّة في (يتسنّه) ونفي أن تكون لمعنى (يتسنّه) صلة بـ (التّسنّن) و(التّأسّن).

(1) جانب الإثبات :

ذهب من اعتبر الهاء زائدة إلى أنّ وجودها في (يتسنّه) من مستلزمات القراءة إذ تحذف في الوصل وتثبت في الوقف. فوظيفتها صوتيّة أدائيّة لا علاقة لها بالكلمة بنية ومعنى. أمّا من اعتبر الهاء أصليّة فإنّه عدّها جزءا من بنية الكلمة التي أرجعها إلى (سنة) وأصل التاء فيها هاء، وبذلك تشكّل الهاء في (يتسنّه) لام الفعل (يتسنّه / يتفعّل) فوجودها من مستلزمات بنية الكلمة ومعناها بقطع النّظر عن مفهوميْ (الوصل والفصل) المرتبطيْن بالأداء الصّوتي. وقد عوّل الطبري على حجّيّة النّص الشّعري باعتباره الشاهد على فصاحة اللّسان العربي خدمة لتعامله مع اللّفظ القرآني ليثبت أنّ جعْل الهاء أصلاً هي اللّغة الفصحى.

(2) جانب النّفي :

لقد ألّح الطبري، في ظلّ التّشاكل الصّوتي الموصول بضرب من الجناس الاشتقاقي بين (يتسنّه) و(يتسنّن) و(يتأسّن)، على ضرورة التّمييز بين الأبنية اللّفظية المتشاكلة ومعانيها المتباينة ضمن حركتيْن تتفاعلان طردا وعكسا: ففي حين تتّجه بنية هذه الكلمة إلى بنية تلك اطّرادا ينفصل معنى تلك عن معنى هذه بيْنونة :

اللّفظ	المعنى	الملامة البنيوية المميزة
لم يتسنّهْ	لم تغيّره السّنون	لام الفعل : الهاء ≠ النّون
لم يتسنّنْ	لم يتغيّر ريحه فيتن	
لم يتسنّه	لم تغيّره السّنون	* لام الفعل : الهاء ≠ النّون
لم يتأسّنْ	لم يتسن[28]	* الاختلاف بين موضعيْ التّشديد في حال افتراض الهمْز : (يتسنّه ≠ يتسّن)

فمهما يكن التّشاكل قويّا بين الألفاظ سواء على مستوى جذورها (سنه / سنن / أسن) أو بعد انخراطها في سلك الميزان الصّرفي الواحد (تفعّل)، فإنّ العلامة البنيوية الفارقة بين الصّيغتيْن تقف حائلا معنويّا بين معنى (لم يتسنّه) ومعنى كلّ من (لم يتسنّن) و(لم يتأسّن)، فقد يكون التعفّن نتيجة التّسنّه أو قد يتعفّن الطّعام أو الماء لسبب آخر غير تقادم السّنين عليه. إنّ الألفاظ يأخذ بعضها برقاب البعض تشاكلا في الجذور الاشتقاقيّة وتوحّدا في الموازين الصرفيّة وهو ما يخدم حتْما موسيقيّة العبارة وجماليّة الإيقاع. لكنْ عند النّظر الوئيد ينقشع ذلك الاطّراد المضلّل - وهو تضليل له قيمتُه الجماليّة - فيلوح الفارق بين المعنى والمعنى كأجلى ما يكون.

1 - ج) سقى / أسْقى :

كان تفسير الطبري لبنيتيْ الكلمتيْن (سقى) و(أسقى) عبر مسلكيْن: مسلك الجمع بينهما في المعنى ومسلك التّمييز بينهما وفق اتّجاهيْن متعاكسيْن في استنطاق البنية.

*** مسلك الجمع :**

ويتمثّل الجمع في اعتبار الفعليْن (سقى / أسقى) دالّيْن على معنى واحد بالرّغم من اختلاف بنية كلّ منهما عن الآخر، ويتأكّد الجمع بينهما في المعنى من خلال الشاهد الشعري ممثّلا في بيت لبيد: [سقى قومي / أسقى نميرا] لذلك يتّضح تنوّع البنية والمعنى واحد بخلاف ماسنراه لاحقا في (معنى الكلمة) من تنوّع المعنى والبنية واحدة.

*** مسلك التّمييز :**

وذلك من خلال إقامة الفرق بين (أسقى) و(سقى) فانطلاقا من الاختلاف بين بنيتيْ الفعليْن نقف على اختلاف في المعنى، ويتجلّى التّمييز عبر اتّجاهيْن :

الاتّجاه الأوّل: وهو الغالب يمثّله عامّة قرّاء الأمصار وهو أيضا المشهور في كلام العرب ويتمثّل في قراءة (نسقيكم) بضمّ النّون من الفعل المزيد (أسقى) الدّالّ على الدّيمومة والاستمراريّة: «وأسقيناهم لنا إذا جعلته شرابا دائما»، بخلاف الفعل المجرّد (سقى) الدّالّ على الشرب مرّة واحدة. إنّ بنية المزيد تبدو موصولة بمعنى الدّيمومة في حين تبدو بنية المجرّد على صلة بمعنى المرّة.

الاتجاه الثاني: لا يمثّل المذهب المشهور في كلام العرب، فمن خلال هذا الاتّجاه يقع إجراء الفعل المزيد (أسقى) دالاً على المرّة والفعل المجرّد (سقى) دالاً على الدّيمومة. وبقطع النّظر عن التّعارض بين ذيْنك الاتّجاهين، فإنّ ما يسترعي انتباهنا هو ما ينجم عن إدخال الألف على (سقى) أو نزعها عن (أسقى) من أثر في المعنى تجسّمه حركة ذلك المعنى بين دلالة (الديمومة) ودلالة (المرّة) طرْدا وعكسا.

لقد عمد الطّبري، بعد أن أفاض القول في جوانب هذه القضيّة كعادته في عرض الآراء على تباينها، إلى ترجيح مذهبه في الفهم فاختار بنية الكلمة التي تبدو الأنسب للمعنى العام للآية. فإنعام اللّه على عباده دائم لا ينقطع لذلك فضّل الفعل (أسقى) بما يعنيه من ديمومة واطّرح (سقى) بما يعنيه من انقطاع في السّقي، في تأليف ظاهر بين المعنى اللّفظي والمعنى السّياقي. ممّا يدلّ على أنّ العنصر الصّرفيّ يظلّ -مهما دار الكلام عليه مكتفيًا بذاته- مرتبطا بالسّياق.

1 - د) كبَّ / أكبَّ

طرق الطبري العلاقة بين بنيتي الفعليْن حسب الزّوج: واقع/ غيرواقع[29] وعنى بالواقع الفعل المتعدّي وغير الواقع الفعل اللاّزم. وما دامت عنايتنا غير منصرفة إلى قضيّة التّعدية واللّزوم في حدّ ذاتها فإنّنا نعنى أساسا بأثر تلك القضيّة في تنويع المعنى. وقد عمد المفسّر إلى إجراء ضربيْن من القراءة

للمشتقّ (مُكبّا) في الآية : ضرْب من القراءة الأفقية وضرْب من القراءة العموديّة.

* القراءة الأفقيّة : ونعني بها العلاقة القائمة بين المشتقّ (مكبّا) والمشتق (سويّا). ففضلا عن الوظيفة النحويّة الواحدة فإنّ العلاقة الضديّة بين معنيْ الصيغتيْن تكشف -على الأقلّ في هذا المستوى- أنّ (مكبّا) معناه (غير سويّ) وأنّ (سويّا) معناه (غير مُكبّ) وهي علاقة غيريّة على مستوى البنية والمعنى.

* القراءة العموديّة : ونعني بها ما أجراه المفسّر من مقارنة بين بنية الكلمة المذكورة في الآية وغيرها ممّا لم يندرج في الآية ولكنّه موصول بتلك البنية على مستوى الأصل الاشتقاقي على نحو ما بدا من علاقة بين (كبّ) و(أكبّ). لكنّ العلاقة الغيريّة في هذا الصّدد تتجلّى على مستوى المعنى أكثر منها على مستوى اللّفظ. إنّ اللّفظيْن (كبّ) و(أكبّ) يبدوان على علاقة من التّصاهر ظاهرة لكنّه لا يرقى إلى مرتبة التّصاهر الدّلالي وإلاّ لما كان لهما معنيان مختلفان مثلما يتّضح ذلك من خلال إدخال ألف التّعدية في (كبّ) أو نزعها عن (أكبّ) وما يرافق هذا أو ذاك من تحوّل في المعنى :

اللّفظ	المعنى	العلامة المميّزة
- أكبّ (مكبّا)	- نكّس وانحنى[30] (منكّسا منحنيا)	الألف
- كبّه	- قلبه وصرعه[31]	

هكذا تتّضح لنا «شدّة ارتباط تغيير البنية بتغيير المعنى»[32]. فاللّفظ هو جهازُ تَحَكُّم يُوَجَّه به المعنى الوجهة الّتي يريدُها الفاعل المتكلّم أو المتقبّل للرّسالة اللّغويّة. فيكفي أن يُضافَ صوتمٌ إلى الكلمة أو يُنزَعَ عنها ليتحوّل المعنى من التّنكيس والانحناء إلى القلْب والصّرع كما في هذا المثال.

2) زمن الفعل :

من المعروف أنّ الفعل يختصّ، دون الاسم، بالدّلالة على الزّمن

إضافة إلى الحدث. إلاّ أنّ ما استرعى انتباهنا من خلال المثال (4) هو عدم التّطابق بين بنية الفعل وزمنه، وقد تجلّى ذلك في البدء من الآية التي أجري فيها لفظ المستقبل (تقتلون) على الماضي. لذلك يجد المفسّر نفسه مضطرّا للاحتكام إلى (منطق المعنى) أكثر من الاحتكام إلى (البنية) التي تضلّل وتحجب المعنى الصحيح. وقد بادر المفسّر إلى حشد أمثلة شعريّة دقيقة أثبت بمقتضاها أنّ اللّفظ ليس دائما هو السّبيل المؤدّي إلى المعنى، فاتّضحت حركتان على صلة من التّضادّ: المستقبل الدّالّ على الماضي والماضي الدّالّ على المستقبل:

أ. المستقبل الدّال على الماضي :

لفظ المستقبل	معنى الماضي	القرينة
تقتلون	«قتلتم»	«كنتم»
أمرّ	«مررتُ»	«فمضيت»
أضحي	«أضحيتُ»	«أمسيتُ»
تكذب	«كذبتُ»	«ما سلف منه»
تبغّض	«بغضتُ»	
لم تلدْني	«ما ولدتْني»	«انتسبنا»

ب. الماضي الدّال على المستقبل :

لفظ الماضي	معنى المستقبل	القرينة
كان	«يكون»	«في غد»
شهِدَ	«يشهد»	«يومَ يلقى ربّه»

يتّضح من خلال ما تقدّم أنّ الزّمن في الفعل مسألة منطقيّة لا لغويّة. لذلك لابدّ من تجاوز المعيار اللّفظي إلى المعيار المنطقي وذلك برصد القرائن التي تبدّد «الإحالة»[33] وتضمن استقامة المعنى. فمن المنطقيّ أنّ الله عندما تحدّث عن اليهود وقتلهم الأنبياء في الماضي بلفظ المستقبل إنّما يعني

فعلا أتاه أسلافهم في زمن خلا. كما أنّه من المعقول تماما أن يتحدّث الشاعر عن ولادته بلفظ المستقبل (لم تلدني) وهو يريد ولادة قد مضت. ونلاحظ بالإضافة إلى ذلك أنّ في ظاهر قول الشاعر (كان في غد) جمعا بين ماض ومستقبل ممّا يوحي بالمحال لكنّ معنى (كان) لا يمكن أن يكون إلاّ بمعنى (يكون) الذي يستقيم مع قوله (في غد). كما أنّه من غير المنطق أن يشهد الحطيئة في الماضي أنّ الوليد أحقّ بالعذر وهو مازال لم يلقَ ربّه .

إنّ اللّفظ والمعنى قضيّة موصولة في جانب منها بقواعد اللّسان وفي جانب آخر بالمنطق أي بقواعد التّفكير السّليم. إنّها جدليّة اللّغة والفكر. ووفق تلك الجدليّة وحدها يرتسم السّبيل إلى الفهم القويم. فإذا كانت الصّيغة في وزن لا يتطابق ومنطق المعنى فإنّه لا يقع اعتبار شكْلِها المنجز طريقا إلى الفهم بل يتمّ تحويلها عن ذلك الشّكل إلى شكل آخر ينسجم وذلك المنطق. صحيح أنّ زمن الفعل يأتي على المستوى الصّرفيّ من شكل الصّيغة لكنّ السّياق هو الحَكَم في تحديد هذه الصّيغة أو تلك فالزّمن يُفهم من علاقات السّياق وقرائنه لا من شكل الصّيغة المفرَدة.

3) الفعل المبنيّ للمعلوم والمجهول:

تَجَسّد الاختلاف بين أهل التّأويل حول الفعل (لا يضارّ) في المثال (08) وذلك من خلال مسلكيْن في الفهم مسلك يبني فيه أصحابه المعنى على أساس أنّ الفعل مبنيّ للمعلوم، ومسلك ينطلق فيه أصحابه من اعتبار الفعل مبنيّا للمجهول.

أ. المسلك الأوّل:

يعتبر أصحاب هذا المسلك أنّ المنهيّ في (لايضارّ) هو (الكاتب والشّهيد) باعتبارهما فاعليْن ظاهريْن. لذلك كانت بنية الفعل للمعلوم، ولكنّ الاختلاف قائم حول معنى المنهيّ عنه: فمذهب يرى أصحابه أنّ (الكاتب والشهيد) نُهيا عن (التزيّد في الكتابة والشهادة) ومذهب يعتبر أنّهما نُهيا عن

(الامتناع عن الكتابة والشهادة إذا ما دُعيا).

ب. المسلك الثاني:

يعتبر أصحاب هذا المسلك أنّ المنهيّ في (لا يضارّ) مضمر هو (المستكتب والمستشهد) باعتبارهما فاعليْن مضمريْن ناب عنهما في الفاعليّة (الكاتب والشهيد) ممّا جعل بنية الفعل للمجهول.

ويتّضح الاختلاف على مستوى البنيتيْن من خلال ذيْنك المسلكيْن إذا ما فككْنا الإدغام وإذا بمعنى كلّ بنية يرد مباينا للآخر:

اللّفظ	المعنى	العلامة المميّزة
لاَ يُضَارِرْ	النّهي عن مضارّة الكاتب والشّهيد مَنْ يدعوهما وذلك بالتزيّد أو الامتناع عن دعوته.	كسر عين الفعل في المضارع
لاَ يُضَارَرْ	النّهيُ عن مضارّة المستكتب والمستشهد الكاتبَ والشّهيدَ وذلك بإخراجهما إلحاحا منهما عليهما وهما (أي الكاتب والشهيد) على حاجة مهمّة .	فتح عين الفعل في المضارع

لقد اختار الطبري المسلك الثاني في فهم الآية فبنى معنى (لا يضارر) على المبنيّ للمجهول وقد عوّل في ذلك على معطييْن :

* معطى ذي صلة بخطاب الآية: فقد توقّف عند هيمنة بنية ثابتة على الخطاب هي (افْعلوا/ لا تفعلوا) من خلال الآية المطوّلة التي توجّه بها اللّه إلى المؤمنين[34]. فاستبعد أن يكون المعنيّ بالنّهي عن المضارّة (الكاتب والشهيد) اللّذيْن يشذّان بصيغة المثنّى عن جمع المخاطَب (يا أيّها الذين آمنوا).

معطى تركيبيّ: احتجّ الطّبري على أنّ المعنيّ بالنّهي هو الغائب ممّن استكتب واستشهد من المسلمين اعتمادا على العلاقة التّركيبيّة. إذ لو كان المعنيُّ بالنّهي مَن كتب وشهد لوقع إجراء المثنّى على ما يتبع من الآية (وإن يفعلا فإنّه فسوق بهما).

هكذا يبدو الطبري نزّاعا في تفسيره إلى التّعامل مع بنية الكلمة ضمن أطر يتقاطع فيها المقاميّ والمقاليّ ممّا يتيح له رصد خصائصها بدقّة وأناة، لذلك نلاحظ أنّه احتكم فيما سبق من أمثلة عرضنا لها وفي المثال الذي نحن بصدده إلى:

- ما اشتهر من كلام العرب ولا سيّما الشّعر.
- سياق الآية أي معناها العام.
- البنية اللّفظيّة العامّة للآية: كهيمنة الصّيغة (افعلوا/ لاتفعلوا) في الآية 282 من سورة البقرة (المثال 08).
- العلاقة التّركيبيّة بين أجزاء الآية: نَسْق الجمع على الجمع والمثنّى على المثنّى (المثال08).

إنّ صيغة الكلمة سواء بُنيتْ للمجهول أم للمعلوم تُشَكّل بؤرةً من العلاقات الّتي لا تقف ضرورةً عند بنيتها الضيّقة في إطار ما تتشكّل منه من صواتم بل تمتدّ علاقاتها إلى العُرف اللّغويّ وإلى السّياق العامّ وإلى الخطاب في كُلّيّته. من هنا تأتي أهمّيّة اختيار صيغة بعينها أو حركة محَدّدة في تلك الصّيغة لأنّ ذلك من شأنه أن يلوّن المعنى بلون دون آخر.

4) بنية المضارع :

تعمّدنا توجيه العناية إلى بنية المضارع دون بنية الماضي. فلئن كان الفعل (عالَ) من صنف الأجوف فإنّ تحويله إلى المضارع يقود إلى كشف معنيَيْن متباينين تباينَ الواويّ عن اليائيّ (يعول ≠ يعيل) :

لفظ الفعل في الماضي	لفظ الفعل في المضارع	المعنى	العلامة المميزة
عال	يعول	يجور ويميل	عين الفعل (الواو)
	يعيل	احتاج	عين الفعل (الياء)

فعلى ذلك النحو يكون التّحوير في البنية مؤدّيا إلى اختلاف المعنى بين الكلمتين. وبالاستناد إلى المعنى العامّ للآية المتّصل بـ (العدل بين الأزواج) تقوم علاقة اقتضاء بين ذلك المعنى العامّ ومعنى البنية (تعول) في صيغة النّفي بمعنى (عدم الجَوْر والمَيل) في التعامل مع مِلك الأيمان. فللاختيارات الصّرفيّة دورُها في توجيه المعنى.

5) بنية المبالغة :

يتّضح من خلال المثال (12) المتّصل بالآية 28 من سورة يونس أن تنويع بنية الكلمة ينجم عنه اختلاف في المعنى كمًا لا نوعًا على نحو ما رأينا من اختلاف بين الزوج سقى/أسقى على مستوى المرّة والدّيمومة في المثال (13). لذلك نلاحظ أنّ معنى (التّفريق) في قوله تعالى (فزيّلنا بينهم) يمكن أداؤه بأبنية متعدّدة: (زال)-(زيّل)-(زايل). ولكنّ الثلاثي المجرّد (زال) يظلّ يمثّل الدّرجة الصّفر لمعنى (التّفريق) مقارنة بالبنيتين الأخريين.

اللّفظ	المعنى	الدّلالة	القرينة	كمّ المعنى
زيّل	التفريق	المبالغة تكثيرا أو تكرار	التّشديد	+
زايل			الألف التي تلحق بالكلمة مكان التّشديد	+
زال		المرّة	وزن ثلاثي مجرّد من زوائد تدلّ على المبالغة.	0

هكذا يتضح أنّ المعنى الذي يستخرجه الذّهن من مثاني اللّفظ المتواضع عليه موصول، في بعده الكمّي، بمفهوم (الزّمن) وهو ما قادنا إليه الزّوج مرّة/ديمومة (= مبالغة) سواء أتعلّق ذلك بالنموذجيْن سقى/أسقى أم النّماذج: زيّل/زايل/زال.وعندما يتكرّر الحدث على مستوى الصّيغة الواحدة من خلال قرينة ما ينضاف معنًى آخر هو المبالغة الّتي عادة ما تلعب دورًا أسلوبيًا في التّركيب.

رأينا من خلال ما مرّ ضربيْن من أبنية الكلمات: أبنية يُعتمد فيها على معايير لفظيّة للوصول إلى المعنى وأخرى على معايير غير لفظيّة:

الضّرب الأوّل: لقد لاحظنا آنفا ما يقوم من اختلافات في المعنى ناتجة عن اختلاف في أبنية الكلمات إلاّ أنّ طبيعة اختلاف المعنى عن الآخر ليست هي نفسها بين المثال والمثال. إنّ مستعمل اللّغة يدرك، بفضل طاقته التّمييزيّة عقلا ومنطقا، الأشباه والنّظائر وأضدادها على مستوى الألفاظ والمعاني انطلاقا من تمكّنه من الرّصيد اللّفظي المتواضع عليه بين أفراد مجموعته اللّغويّة والموصول بجملة من المفاهيم الذّهنيّة النّابعة من حقل المراجع المنبثقة عن واقع تلك المجموعة وحاجاتها. لذلك يقف المتعامل مع اللّغةعامّة -والمفسّر تحديدا- على نمطيْن من الاختلاف بين الأبنية على مستوى معانيها: نمط نوعيّ وآخر كمّي:

1) النّمط النّوعي:

ويتّصل بالعلاقات الخلافيّة بين معاني الأبنية التي تتشاكل إلى حدّ كبير على نحو ما رأينا من اختلاف بين (أمَدّ) بمعنى (أعطى) و(مَدّ) بمعنى (ترك) في المثال(1) أو بين (لم يتسنه) و(لم يتسنّن ولم يتأسّن) في المثال (7).

2) النّمط الكمّي:

ويتّصل بدرجة دنيا من الاختلاف بين أبنية الكلمات إذ يوجد معنى

جامع ترجع إليه كلّ التنويعات البنيويّة على نحو ما ترجع البنيتان (أسقى) و(سقى) إلى معنى (الإنعام بالماء أو اللّبن) والأبنية (زال / زيّل / زايل) إلى معنى (التّفريق). أمّا محور الاختلاف بين معاني تلك الأبنية فهو (الزّمن) من خلال ما توحي به (بنية الكلمة) من كمّ المعنى على نحو ما تدلّ (زيّل) على الكثرة والتكرار و(أسقى) على الشراب الدّائم. وكلّ من التّكرار والدّيمومة مفهوم زمنيّ يكشف عن كمّ المعاني لا عن أنواعها ولكنّه قد يضطلع في الخطاب بأكثر من وظيفة أسلوبيّة.

<u>الضّرب الثاني</u> : لئن كان اللّفظ في الضّرب الأوّل يقود إلى ترسم آثار المعنى فإنّه في هذا الضّرب يضلّل بل ينتصب حاجزا يحول دون إدراك المعنى الصّحيح. هنا يعوّل المفسّر على ما أشرنا إليه من طاقة تمييزيّة عقلا ومنطقا لا للاهتداء بالألفاظ لأنّها لم تعد سبيلا إلى المعنى بل لاعتماد معايير المنطق فهي وحدها تبدّد عن (الكلام المستقيم) ضباب (المحال) فتؤلّف بينه وبين قواعد التفكير السويّ مثلما رأينا ذلك في المثال (04) عندما عوّل المفسّر على منطق المعنى لا على لفظه فأدرك أنّه قد يراد ببنية الكلمة في المستقبل بنيتها في الماضي وببنيتها في الماضي بنيتها في المستقبل. فكما تجاوز الألفاظ إلى القرائن لم يركد عند الكلمة المفردة بنية ومعنى بل تخطّاها إلى السّياق. وإذا بقضيّة اللّفظ والمعنى تنخرط في عمق قضيّة اللّغة والتّفكير. أمّا بالنّسبة إلى قلب الأدوار بين الألفاظ من خلال صرف صيغة المستقبل إلى الماضي وصيغة الماضي إلى المستقبل فإنّه يمثّل نوعا من الجديد في التّعامل مع العنصر الصّرفيّ تعاملا أسلوبيّا جماليّا تجسّد من خلال الخروج عن المتعارف عليه في أزمنة الأفعال. وهو خروجٌ القصْدُ منه أسلوبيٌ ممّا يحيل على تنوّع مسالك التّعامل مع اللّفظ من أجل خلق إضافات في المعنى.

ب) بنية الاســـم

1) الاسم الظّاهر:

يمكن النّظر في بنية الكلمة في إطار الاسم الظّاهر ضمن علاقتين:

- علاقة البنية بالمعنى (الأمثلة 3/ 10/ 11/ 18)
- علاقة البنية بالبنية (المثالان 06/ 15)

أ/ علاقة البنية بالمعنى: يمكن الوقوف عند ذلك من خلال مستويين اثنين هما حركة الكلمة والمعنى (المثالان 03 و11) وبنية المبالغة (المثالان 10 و18).

* **حركة الكلمة والمعنى**: وترتبط هذه المسألة بخصوصيّة الكتابة العربيّة التي تنفصل فيها حروف الكلمة ووزنها عن علامات المعنى ممثّلة في الحركات. إنّ الحركة هي النّافذة على عالم المعنى:

اللّفظ	المعنى	العلامة المميّزة
عَدْل	الفِدْية : قيمة الشيء من غير جنسه	فتح العين
عِدْل	الحِمْل وكلُّ مِثْل للشيء من جنسه	كسر العين
الجَمَل	الحيوان المعروف	فتح الجيم والميم (مع التّخفيف)
الجُمَّل	الحبْل أو الخيْط الغليظ	ضمّ الجيم وتشديد الميم

وبالرّغم ممّا يجمع بين هاتيك الكلمات من أوزان وحروف إلاّ أنّ حلول حركة بسيطة محلّ أخرى في بنية إحدى تلك الكلمات كفيل بتحويل المعنى برمّته إلى وجهة جديدة وإذا بالمعنيين يتباعدان على نحو ما يتباعد معنى الجَمل عن معنى الحبل أو الخيط الغليظ. صحيح أنّ الحرف بهذه الحركة أوتلك هو وحدة صوتيّة غير دالّة لكنْ باستحضار درجتين من العلاقة: علاقته بما حوله في إطار الكلمة وعلاقة الكلمة بما حولها في إطار التّركيب يصبح له بل لحركته فقط دورٌ فعّال في تغيير معنى آية بأكملها ممّا

يدلّ على ما يقتضيه الاختيار الصّرفيّ من دقّة تساهم بفعاليّة في صناعة المعنى.

* بنية المبالغة: تتجلّى المبالغة في خصوصيّة البنية. فبقطع النّظر عن إفادة (الصّدّيقين) لمعنى الصّدّيق أو الصّدقة وإمكانيّة الجمع بين المعنيين في التأويل على نحو ما صنع الطبري، وإفادة (ثجّاج) لمعنى الانصباب المتتابع أو الكثرة فإنّ القاسم المشترك بين البنيتين هو المبالغة. فمن خلال الوزن (فِعّيل) وقف المفسّر على معنى الإدمان في (سِكّير) و(شِرّيب) و(خِمّير) ومن خلال الوزن (فعّال) وقف المفسّر على معنى الكثرة. ففي الإدمان كثرة وفي الكثرة إدمان. وهذا وتلك معنيان باحثٌ بهما أبنية الكلمات. فهما منخرطان في نمط المعنى الكمّي الموصول بمفهوم الزّمن: فلا الصّدّيق الذي ألِف الصّدق والصّدقة بمُقلع عن صفة نشأ عليها ولا عن سلوك اعتاد القيام به، ولا المُدمن بمتوقّف عن التّعاطي، ولا الماء الثّجّاج بمنقطع عن الانهلال. إنّ المعنى، من خلال بنية المبالغة، متمطّط متّسع يغطّي مساحة من الزّمن رحيبة وهو يشهد في الآن نفسه على أنّ صيغة المبالغة مهما تعدّدت مظاهرُها صيغة غير عاديّة ممّا يمحّضها لاكتساب قيمة أسلوبيّة عالية.

1ب / علاقة البنية بالبنية: يتّضح في إطار هذه العلاقة وجود مستويين من الأبنية: أبنية ظاهرة وأخرى خفيّة. لذلك لا يمكن الوصول إلى المعنى إلاّ عبر مسلك غير مباشر على نحو من التّكْنية، فبنية الكلمة تقود إلى بنية أخرى هي التي تبوح بالمعنى. إنّنا لا نعنى في هذا المقام بالاختلافات في المعنى في حدّ ذاتها لأنّ عنايتنا منصرفة إلى البنية التي يعوّض بها المفسّرُ بنية أخرى للدلالة على معنى بعينه.

* المثال (06): ينبني هذا المثال على قراءتين بارزتين: قراءة يعتبر أصحابها وصف الله (بالعظيم) وصفا إلهيّا وأخرى يعتبر أصحابها وصف الله (بالعظيم) وصف بشريّا.

- الوصف الإلهي: لا يبادر أصحاب هذه القراءة إلى صرف (فَعيل) إلى أية بنية لفظيّة مغايرة إذ يعتبرون (عظيم) صفة ثابتة في اللّه متجرّدا معناها عن الزّمان لأنّ العظمة الإلهيّة ليست بوصف واصفٍ من العباد تزول بزواله بل هي من وصف اللّه ضمن خطاب مطلّق متعالٍ.
- الوصف البشري: يتعلّق الأمر في هذا الصّدد بصرف (المفعَّل) إلى (فعيل) فأصل (عظيم) هو اسم المفعول (معظَّم) الذي لا يجرى مجرى الوصف الثابت لأنّه قائم على الحدث: حدث الوصف في زمان ومكان من قِبل بشر مرتبط مصيرهم "بفناء الخلق". هكذا نلاحظ أنّ في صرف (عظيم) إلى (معظَّم) نزوعا بالمعنى من حيّز المطلق المتعالى إلى حيّز النسبيّ الزماني، ممّا يجعل (العظمة الإلهيّة) زمانيّة وهو ما لا يتوافق والصّفة الإلهيّة.

* المثال (15): رأينا في المثال الآنف انّ (المعنى) هو الذي يكمن وراء الإبقاء على بنية الكلمة أو صرفها إلى بنية أخرى، ولعلّ ذلك الصّرف ينكشف على نحو أبرز من خلال المثال الذي نحن بصدده بحكم تنويع المفسّر لشواهده المتعلّقة ببنية التّفضيل (أهون) في الآية (27) من سورة الرّوم. إنّ الظاهرة التي استشهد عليها الطبري بالشّعر هي إمكانية صرف البنية (أهون) إلى (هيّن) في الآية تحويلا للمعنى من (التفضيل) إلى (الوصف). وبقطع النّظر عن القضيّة العقائديّة الكلاميّة المتّصلة بإطلاق الصّفات البشريّة على الذّات الإلهية فإنّ الذي يعنينا بالأساس هو علاقة التعاوض التي يمكن أن تقوم بين جملة من الأبنية، وهو تعاوض يمثّل المعنى قطبه الرّئيس. فمثلما رأينا في المثال (06) أنّ أصل (فعيل) (مُفَعَّل) ممّا نجم عنه تحويل للمعنى من محض الوصف المطلق، إلى وصف قائم على الحدث ضمن إطار نسبيّ، نلاحظ، من خلال هذا المثال، ما يقترن بصرف (أهون) إلى (هيّن) من خروج بالمعنى من النّسبية إلى الإطلاق. فأفعل التّفضيل تقوم مقام الفعل في الآية التي نحن بصددها لذلك حرص أكثرُ من مؤوّل على نفي (استسهال أمر الخلق) عن الذات الإلهيّة تلافيا لتشبيه اللّه بالبشر الذين تهون

عليهم أمور وتصعب أخرى، وقد كان ذلك عبر مسالك ثلاثة في الفهم:

- مسلك صرف أصحابه (أهون) إلى هيّن
- مسلك ربط فيه أصحابه (إعادة الخلق) بمرحلة ما بعد الفناء
- مسلك صرف أصحابه الضّمير في قوله: (عليه) إلى (الخلق)

إنّ الشواهد الشعريّة الدّقيقة التي ساقها الطبري هي امتداد طبيعيّ للمسلك الأوّل القائم على ترسيخ قاعدة التّعاوض بين الأبنية من أجل محاصرة المعنى. إنّ صرف بنية التفضيل إلى الصّفة يعني تجريد تلك البنية من شحنتها الحدثية الزمنية لزرعها في حقل الوصف الخالص المجرّد عن الزمن، وبذلك يقع توجيه المعنى عن أبنية ظاهرة هي الأسماء المشتقة الضاربة باتّجاه الأفعال (إذ قد تقوم مقامها) إلى أبنية خفيّة هي الصّفات مجرّدة عن الزمن :

البنية الظاهرة	البنية الخفية	المعنى المطلق
أخضع	خاضع	الخُضوع
أفضل	فاضل	الفضيلة
أوْجل	وَجل	الوَجل
أوْحد	واحد	الوحدة
أعزّ	عزيزة	العزّ
أطوَل	طويلة	الطُول
أكبَر	كَبير	الكِبَر

هكذا نلاحظ أنّ اللّفظ يشكّل في ذاته قضيّة إذ لا يعوّل عليه المفسّر بصفة دائمة في ترسّم المعنى. فمن الأبنية ما لا ينبغي اعتماده مثلما رأينا ذلك في علاقة بنية الفعل بالزمن، ومثلما نرى في هذا المثال من توجيه المعنى لاختيار بنية ما بل وتعويضها بأخرى إن استوجب الأمر نزولا عند المنطق الذي يسيّر قراءة المفسّر أو القاعدة التي يمليها معنى دينيّ أو عقائديّ عامّ.

ولكنْ يظلّ التنوّع البنيويّ للكلمة الّتي نصل إلى معناها عبر غيرها مصدرا غنيًا يمكن استغلاله أسلوبيًا وجماليًا. بذلك توجَد ألفاظٌ أُوَل وألفاظٌ ثوانٍ ومن ثمّ معانٍ مباشرة وأخرى مصاحِبة.

2) الاسم المُضْمَر:

يظلّ مخرج الخطاب عاديًا ما حصل الائتلاف بين الضّمير والمضمر على نحو مايأتلف المخاطب (أنت) ومعنى (المفرد) والمخاطَب (أنتما) ومعنى (الاثنين) والمخاطَب (أنتم) ومعنى الجماعة، وما جرى مجرى ذلك. لكن قد يخرج التّعامل مع لفظ الأسماء المضمرة عن تلك القاعدة فتتحوّل العلاقة بين لفظ الضّمير ومعناه من التطابق إلى البينونة. بل قد يضاف إلى تلك البينونة اختلاف على مستوى علاقة الضمير بأبنية أخرى سواء أكانت ألفاظا دالّة أم ضمائر، لذلك أمكن التوقّف عند ثلاثة مستويات في قضيّة الاسم المضمر:

- علاقة الضّمير بالاسم الظاهر (المثالان 2 و14)
- علاقة الضّمير بالضّمير (المثال 5)
- علاقة الضّمير بالمُضْمَر (المثال 16)

أ/ علاقة الضّمير بالاسم الظّاهر:

وتتجلّى من خلال علاقة الضّمير بالمفرد والجمع وهي علاقة قائمة على الاختلاف على مستوى البنية. فمن الثابت لغويًا أن تستتبع بنية المفرد ضمير المفرد فتقول (عينه) و(سمعه) بدل (عينهم) و(سمعهم) و(ربّ أرجعني إلى الدّنيا) بدل (ربّ ارجعوني إلى الدّنيا):

المثال	بنية المفرد	ضميرالجمع	وجه الاختلاف
02	سمعهم		وحّد السّمع عند ذكر الجماعة
14	ربّ (أنت)	ارجعون (=أنتم)	نادى الله ثمّ خاطب الجماعة

هكذا لا محيد للمفسّر عن التّأويل لفكّ هذا الإشكال اللّفظيّ القائم على التّعارض الظّاهر بين الكلمة والضّمير لذلك لا يألوا جهدا في خلق صلة جديدة بين اللّفظ والمعنى من خلال عرضه لأكثر من مسلك في فهم هذه الآية أو تلك.

* المثال (2): ذكر مسلكين: مسلكا مثّله بعض نحويّي الكوفة وآخر بعض نحويّي البصرة:

أ. المسلك الأوّل: أثار أصحابه قضيّة القصد: «وحّد السّمع لأنّه عنى به المصدر وقصد به الخرق وجمع الأبصار لأنّه عنى به الأعين». فتبدو نزعة التأليف ظاهرة بين توحيد السّمع وضمير الجماعة من خلال نفي قصد إثبات آخر: نفي أن يكون المراد بالسّمع الأسماع أو الآذان وإثبات أنه أريد به المصدر من سمع يسمع سمعا، وبذلك يزول الإشكال اللّفظي ويسقط شذوذ اللّفظ الواحد عن ضمير الجماعة. أمّا الجمع في قوله تعالى (أبصارهم) فيستتبع لغويّا ضمير الجمع ولكن لو اتّفق أن كان (البصر) عوض (الأبصار) في الآية لكان من الممكن تأويل (البصر) على غرار ما وقع من تأويل للسّمع.

ب. المسلك الثاني: وعوّل أصحابه على الاحتجاج بالمنقول من الآيات في إجراء المفرد مجرى الجمع وتبديد كلّ تعارض بين الاسم الظّاهر وضمير الجماعة، بل إنّ الطّبري الذي يتبنّى هذا المسلك في الفهم ليعتبر تنويع بنية الكلمة توحيدا وجمعا من أمارات الفصاحة. ولمّا كان يراد باللّفظ غيره جاز الحديث عن المَعْنِيّ في المعنى مثلما رأينا

أنّ المعنيّ بطرفهم أطرافهم والمعنيّ بالدّبر أدبارهم وذلك لخلق الانسجام بين الاسم الظاهر والضّمير.

* المثال (14): يبدو التّعارض في هذا المثال بين اللّفظ المفرد (ربّ) وضمير الجماعة (أنتم) في قوله (ارجعون) لذلك يلجأ المفسّر إلى تأويل هذا الاختلاف بين خطاب اللّه وخطاب الجماعة، فيعقد ذلك التّأويل بين النّداء وجوابه: فباعتماد النّداء يصرف (خطاب المفرد) إلى معنى الاستغاثة، وباعتماد جواب النّداء يصل بين خطاب الجماعة من خلال الضمير (أنتم) و(الملائكة) باعتبارهم هم الّذين يقبضون الأرواح. ويتنزّل كلّ ذلك في إطار البحث عن مخرج تأويلي يبني من خلاله المفسّر منطقا خفيّا للمعنى يضعه على قاعدة لفظيّة من فهمه واختياره.

ب/ علاقة الضّمير بالضّمير:

عمد الطّبري إلى طرق هذه العلاقة وفق مستويات ثلاثة: وصف وتعليل واحتجاج.

* <u>الوصف</u>: وذلك من خلال رصد العلاقة بين ضمير الواحد: أنت (=النبيّ) وضمير الجماعة: أنتم (=الصحابة) وقد أخضع المفسّر هذه العلاقة لضربين من الخطاب: خطاب اللّفظ وخطاب المعنى: فخطاب اللفظ هو الذي ظهر ظهور الخطاب للنبيّ: "ألم تعلم"، وخطاب المعنى يمثّله أصحاب النبيّ باعتبارهم المخاطب الخفيّ.

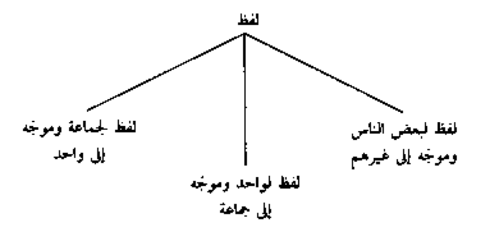
* <u>التّعليل</u>: وقد نهض هذا المستوى على مسلكين: مسلك الخطاب ومسلك التّأويل. فمسلك الخطاب نعني به خطاب الآيات عامّة باعتبارها نصّا ذا مبتدإ ومنتهى، ومسلك التّأويل نريد به تأويل مخاطبة النبيّ على أنّها مخاطبة لأصحابه.

ا) مسلك الخطاب: عاد المفسّر إلى أوّل الآية التي توجّه فيها اللّه إلى المؤمنين: «يا أيّها الّذينَ آمَنُوا لاَ تَقولُوا راعِنا وقولوا: انْظُرْنا واسْمَعُوا»[35] وإلى آخر الآية: «ومَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ مِنْ وَلِيّ وَلاَ نَصِيرٍ». وبذلك تعامل

مع تلك الآيات على أنها خطاب واحد مبنيٌ على ضمير المخاطَب الجمع بناءً دائريًا ممّا يؤكّد هيمنة ضمير الجماعة وانخراط ما عداه من ضمائر في سياقه العامّ.

2) مسلك التّأويل: ونعني به صرْف المخاطَب المفرد إلى المخاطب الجمع. لذلك اعتبر الطّبري أنّ مخاطبة النبيّ لفظًا هي مخاطبةٌ لأصحابه معنًى احتكاما إلى سياق الآية العامّ. هكذا يوجّه المفسّر لفظ الآية الصّريح إلى لفظٍ غير صريح (ألمْ تعلمْ ← ألم تعلَموا) في توجُّه ضمنيّ بالخطاب إلى أصحاب النبيّ. إنّ هيمنة ضمير الجماعة على الآيات قد لا تستوي مبّررا كافيا لصرف ضمير المخاطب المفرد على ذلك النّحو.

* **<u>الاحتجاج</u>**: يتمّ الاحتجاج في هذا الصّدد بكلام العرب باعتباره حجّة على فصاحةِ صَرْف الضّمير إلى غيره في إطار قاعدة التّعاوض بين الضمائر والألفاظ عموما، وبذلك يكون اللّفظ على نحوٍ والقصد منه على نحوٍ آخر. إنّ صرف اللّفظ إلى معنى مغاير للّذي يبوح به هو شكل من أشكال إثراء العلاقة وإخصابها بين اللّفظ والمعنى اعتمادا على مفهوم (اللّمْح) و(التّعريض) وهما أساسُ كلِّ خطابٍ فنّيٌ:



ج/ علاقة الضّمير بالمُضْمَر:

يتّضح من خلال الآيتيْن 23/ 24 من سورة (ق) أنّ الإشكال قائم على مستوى علاقة الضّمير بالمضمر. فضمير المخاطب المثنّى في قوله (ألْقيا) مضمَرُه لفظ مفرد هو (القرين). إنّ التّعارض بين ضمير المثنّى ومعنى الإفراد في المضمَر المفرد قاد المفسّر إلى تأويليْن: تأويل بالمعنى وتأويل بالشّاهد الشّعري:

أ/ التّأويل بالمعنى:

خاطب اللّه الواحد بخطاب الاثنيْن. فعمد المفسّر إلى بناء المعنى على المنطق بمنأى عن المعايير اللّفظيّة المألوفة في اللّغة من مخاطبة المفرد بالمفرد والاثنين بالاثنين والجمع بالجمع... وهو منطق عقليّ رياضيّ لا لغويّ بيانيّ إذ لا يمكن أمر مخاطَب مفرد بخطاب تثْنية ما دام الواحد غير الاثنين. هكذا يستجير المفسّر بالمعنى فيعتبر أنّ (القرين) اللّفظ المفرد بمعنى الاثنيْن فمن الأسماء ما يكون لفظا واحدا في الإفراد والتثنية والجمع وضرب على ذلك مثال (الرّسول). هكذا يتجلّى فعل المنطق في توجيه اللّفظ الواحد إلى أكثر من معنى وذلك من أجل خلق الانسجام بين الضمير ومضمره أو بين اللّفظ ومعناه على قاعدة مكينة من التّفكير الذي يحكم اللّغة ولا تحكمه.

ب/ التّأويل بالشاهد الشعري:

ويتنزّل هذا الضّرب من التّأويل ضمن أهمّ مرجعيّة عوّل عليها الطّبري في تفسيره، ممثّلة في كلام العرب الذي نزل به القرآن وتحديدا الشعر لما له من حجيّة مطلقة. هنا يبني المفسّر فهمه لإخراج خطاب المفرد مخرج المثنّى على معايير لفظيّة متحها من الشّعر.

اللّفظ	الضّمير	المعنى المضمر
ازجلاها وازجراها	(= أنتما)	المفرد: الزّجل
لا تحبسانا	(= أنتما)	المفرد: صاحبي
فإنْ تزجراني / وإنْ تدعاني	(= أنتما)	المفرد: ابن عفّان
- خليليّ مرّا بي - ألم ترَ	-(= أنتما) -(= أنت)	- المثنّى: الخليلان - المفرد: المخاطب

وبذلك يكون الاستعمال حجّة للمفسّر يثبت بمقتضاها أنّ المعنيّ بخطاب المثنّى هو (القرين) لفظا واحدا.

إنّ التّأويل بالمعنى بما ينهض عليه من معايير منطقيّة والتّأويل بالشّاهد الشّعري بما ينهض عليه من معايير لفظيّة يتكاملان وجهًا وقفًا لبلورة القصد بقطع النّظر عن السّبيل التي يسلكها المفسّر إلى ذلك القصد. ويظلّ تنويع بنية الكلمة توحيدًا وجمْعًا ممّا اعتبره الطّبري أمارةَ فصاحة دليلاً على وجود أكثر من طريقة في تأثيث فضاء التّركيب بصيغ صرفيّةٍ تتبادل أدوارَها: مفرَد يرادُ به الجمع وجمْع يرادُ به المفرَد... ممّا يوفّر إمكانيّةَ استغلال العنصر الصّرفيّ لغاياتٍ جماليّةٍ خالصة تنأى بالخطاب عن الأبنيةِ المعتادة ومألوف العلاقات.

رأينا من خلال ما تقدّم بنية الاسم في حالتيْ الإظهار والإضمار وتبيّن لنا أنّ التّأويل ليس مقصورا على المعاني بل يشمل كذلك الألفاظ. إذ يمكن أن يقع الاختلاف في صرف هذا اللّفظ إلى ذاك بحكم تباين القراءات منطلقاتٍ وغاياتٍ، وإذا في الأبنية الظّاهرُ والخفيُّ وإذا في المعاني ما هو عامُّ الدّلالة وما هو خاصُّها موصول بقصد دون سواه. هنا يتفاعل لدى المفسّر نوعان من الفهم: فهم لغويّ بيانيّ معاييرُه لفظيّة يمكن أن تشكّل أرضيّةً لمعالجةٍ جماليّةٍ للعنصر الصّرفيّ، وفهم عقليّ استدلاليّ معاييره منطقيّة. ويظلّ التّفاعل بين نوعيْ الفهم قائما ومجسّمًا في الآن نفسه للتّفاعل بين الهيرمينوطيقيّ والجماليّ على صعيد البناء الصّرفيّ.

لقد سعينا فيما مرّ إلى الاهتمام بتعامل المفسّر مع بنية الكلمة المفردة فعليّة كانت أم اسميّة ظاهرة أم مضمرة. فوقفنا عند ضربيْن من علاقة الكلمة المفردة بمعناها: ضرب تأتلف فيه البنية مع معناها حتى إذا ما طرأ تغيير انتقل أثره مباشرة إلى المعنى. وضرب تختلف فيه البنية عن معناها ممّا يجعل الحاجة إلى التأويل ماسّة وذلك لاستخلاص منطق خفيّ للمعنى يتمّ بواسطته الانتقال ببنية الكلمة ومعناها من مستوى التّنابذ إلى مستوى التشاكل.

وقد حاولنا آنفا ألاّ نسلّط التّحليل إلاّ على الجانب البنيويّ في الكلمة المفردة وتجنّبنا ما استطعنا الخوض في قضيّة معناها. فلم نعرض من جوانب تلك القضيّة إلاّ لما كان ذا صلة جليّة بالبنية ممّا اقتضى ذكرَه منطقُ التّحليل. لذلك سنصرف عنايتنا، فيما سيأتي، عن بنية الكلمة المفردة إلى معناها تحديدا.

(ب) معنى الكلمة

عدد المثال	المصدر	الشاهد القرآني: السورة - الآية	تعليق الطبري
01	جامع البيان ج1 ص 68-69	«إيّاكَ نعبدُ وإيّاكَ نستعينُ» الفاتحة / 05	«قال أبو جعفر (إيّاك نعبد): لك اللّهم نخشع ونذلّ ونستكين إقرارا لك يا ربّنا بالرّبوبيّة لا لغيرك(...) وإنما اخترنا البيان عن تأويله بأنّه بمعنى نخشع، ونذلّ ونستكين، دون البيان عنه، بأنّه بمعنى نرجو ونخاف وإن كان الرّجاء والخوف لا يكونان إلاّ مع ذلّة لأنّ العبوديّة عند جميع العرب أصلها الذلّة وأنّها تسمّي الطريق المذلّل الذي قد وطئته الأقدام وذلّلته السّابلة: معبّدا ومن ذلك قول طرفة بن العبد (=الطويل): تُبارِي عِتاقًا ناجياتٍ وأتبعتْ وَظيفًا وظيفًا فوقَ مُورٍ معبَّدِ يعني بالمور: الطّريق وبالمعبّد: المذلّل الموطوء: ومن ذلك قيل للبعير المذلّل بالرّكوب في الحوائج: معبَّد ومنه سمّي العبد عبدا لذلّته لمولاه. والشّواهد من أشعار العرب وكلامها على ذلك أكثر من أن تحصى ....»

02	نفسه ج1/ ص 137-138-139	«أولئكَ الَّذينَ اشترَوا الضّلالةَ بالهُدَى فمَا ربحتْ تجارتُهم ومَا كانُوا مُهْتَدِينَ» البقرة/16	«وامّا الذين تأوّلوا انَّ معنى قوله (اشتروا) استحبّوا فإنّهم لمّا وجدوا الله جلّ ثناؤه قد وصف الكفّارَ في موضع آخر فنسبهم إلى استحبابهم الكفر على الهدى،فقال (وأمّا ثمودُ فهديْناهم فاستحبُّوا العَمى على الهُدَى) صرفوا قوله: (اشتروا الضلالةَ بالهُدى) إلى ذلك (...) فكان تأويل الآية على معنى هؤلاء: أولئك الذين اختاروا الضّلالة على الهدى، وأراهم وجّهوا معنى قول الله جلّ ثناؤه (اشتروا) إلى معنى اختاروا، لأنّ العرب تقول: اشتريت كذا على كذا، واشتريتُه يعنون اخترتُه عليه، ومن الاشتراء قول أعشى بني ثعلبة (=المتقارب): فقد أُخْرِج الكاعبَ المُشْترا ةَ مِنْ خِدْرِها واشيعُ القِمَارَا يعني بالمشتراة المختارة، وقال ذو الرمّة في الاشتراء بمعنى الاختيار (=الطويل): يذبُّ القَضايا عن شَرَاةٍ كأنّها جماهيرُ تحتَ المُدْجِنَاتِ الهواضِبِ يعني بالشراة المختارة (...)، قال أبو جعفر: وهذا وإن كان وجها من التأويل فلست له بمختار لأنّ اللهَ جلّ ثناؤه قال: (فما ربحتْ تجارتُهم) فدلّ بذلك على أنّ معنى قوله (أولئك الَّذين اشتروا الضَّلالة بالهُدى) معنى الشراء الذي يتعارفه النّاس، من استبدال شيء مكان شيء وأخْذ عوض على عوض، وامّا الذين قالوا: إنّ القوم كانوا مؤمنين وكفروا، فإنّه لا مؤنة عليهم لو كان الأمر على ما وصفوا به القوم، لأنّ الأمر إذا كان كذلك فقد تركوا الإيمان واستبدلوا به الكفر عوضا من الهدى وذلك هو المعنى المفهوم من معاني الشّراء والبيع، ولكن دلائل اوّل الآيات في نعوتهم إلى آخرها، دالّة على انّ القوم لم يكونوا قط استضاؤوا بنور الإيمان ودخلوا في ملّة الإسلام، أو ما تسمع اللهَ جلّ ثناؤه من لدن ابتدأ في نعتهم، إلى أن أتى على صفتهم إنّما وصفهم بإظهار الكذب بألسنتهم بدعواهم التّصديق بنبيّنا محمد صلّى الله عليه وسلّم وبما جاء به، خداعا لله ولرسوله وللمؤمنين عند أنفسهم، واستهزاء في نفوسهم بالمؤمنين وهم لغير ما كانوا يظهرون يستبطنون؟

الرقم	المصدر	الآية	النص
			لقول الله جلّ جلاله ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ ثمّ اقتصّ قصصهم إلى قوله(أولئك الذين اشتروا الضّلالة بالهُدى) فأين الدّلالة على أنّهم كانوا مؤمنين فكفروا؟ فإنّ كان قائل هذه المقالة ظنّ أنّ قوله (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهُدى) هو الدّليل على أنّ القوم قد كانوا على الإيمان فانتقلوا عنه إلى الكفر فلذلك قيل لهم اشتروا، فإنّ ذلك تأويل غير مسلّم له،إذا كان الاشتراء عند مخالفيه قد يكون أخذ شيء بترْك آخر غيره، وقد يكون بمعنى الاختيار وبغير ذلك من المعاني. والكلمة إذا احتملت وجوها، لم يكن لأحد صرف معناها إلى بعض وجوهها دون بعض إلاّ بحجّة يجب التسليم لها. قال أبو جعفر: والذي هو أوْلى عندي بتأويل الآية ما روينا عن ابن عباس وابن مسعود من تأويلهما قوله (اشتروا الضلالة بالهُدى) أخذوا الضلالة وتركوا الهُدى وذلك أنّ كل كافر بالله، فإنّه مستبدل بالإيمان كفرا باكتسابه الكفر الذي وجد منه بدلا من الإيمان الذي أمر به، أو ما تسمع الله جلّ ثناؤه يقول فيمن اكتسب كفرا به مكان الإيمان به وبرسوله (و من يتبدّل الكفر بالإيمان فقد ضلّ سواء السّبيل)؟ وذلك هو معنى الشراء لانّ كلّ مشتر شيئا فإنّما يستبدل مكان الذي يؤخذ منه من البدل آخر بدلا منه، فكذلك المنافق والكافر استبدلا بالهدى الضّلالة والنفاق فأضلّهما الله وسلبهما نور الهدى فترك جميعهم في ظلمات لا يبصرون».
03	نفسه ج 02 ص356-357	«يسألونكَ عن الخمر والميْسر قُلْ فيهما إثْمٌ كبيرٌ ومنافعُ للنّاس» البقرة / 219	«والخمر كلّ شراب خامر العقلَ فستره وغطّى عليه وهو من قول القائل: خمرتُ الإناء إذا غطّيته، وخمرَ الرّجلُ إذا دخل في الخمْر. ويقال: هو في خُمار النّاس وغُمارهم، يراد به دخل في غُرْض النّاس، ويقال للضّبع: خامري أمّ عامر أي استتري وما خامر العقلَ من داء وسُكْر فخالطه وغمره فهو خَمْرٌ، ومن ذلك أيضا خمار المرأة وذلك لأنّها تستر رأسها فتغطّيه، ومنه يقال: هو يمشي لك الخَمَرَأي مستخفيا كما قال العجّاج (=الرّجز): في لأمِع العِقْبان لا يأتي الخَمَرْ يوجّه الارض ويستاقُ الشّجرْ ويعني بقوله: لا يأتي الخمَر: لا يأتي مستخفيا ولا مسارقة ولكن ظاهرا برايات وجيوش، والعقبان جمع عُقاب وهي الرّايات».

04	نفسه ج 02 ص438-444-445	«والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قُروء» البقرة / 228	«قال أبو جعفر: والقُرْءُ في كلام العرب: جمعه قُرُوء وقد تجمعه العرب أقْراء يقال في أفعل منه: أَقْرأتِ المرأةُ إذا صارت ذات حَيْض وطُهر فهي تُقْرئ إقراءً وأصل القُرْء في كلام العرب: الوقت لمجيء الشيء المعتاد مجيئُه لوقتٍ معلوم ولإدبار الشيء المعتاد إدبارُه لوقتٍ معلوم، ولذلك قالت العرب أقرأتْ حاجةُ فلان عندي بمعنى دنا قضاؤُها وجاء وقتُ قضائها وأقرأ النَّجمُ إذا جاء وقت أفوله وأقرأ إذا جاء وقتُ طلوعه، كما قال الشاعر (المتقارب): إذا ما الثُّريَّا وقد أقرأتْ أحسّ السِّماكان منها أفولاً (...) ولذلك سمّى بعض العرب وقتَ مجيء الحَيْض قُرْءا إذ كان دما يُعتاد ظهوره من فرج المرأة في وقتٍ وكمونُه في آخر فسمّى وقتُ مجيئه قرءا(...) وسمّى آخرون من العرب وقت مجيء الطُهر قُرءا إذ كان وقت مجيئه وقتا لإدبار الدّم دم الحيض وإقبال الطُهر المعتاد مجيئُه لوقت معلوم (...) ولما وصفنا من معنى القرء أشكلَ تأويلُ قول الله (الآية) على أهل التّأويل، فرأى بعضهم أنّ الذي أُمِرت به المرأةُ المطلَّقة ذات الأقراء من الأقراء، أقراء الحَيْض وذلك وقت مجيئه لعادته التي تجيء فيه فأوجب عليها تربّص ثلاث حِيَضٍ بنفسها عن خِطبة الأزواج.ورأى آخرون أنّ الذي أُمِرت به من ذلك إنّما هو أقراء الطُهر، وذلك وقت مجيئه لعادته التي تجيء فيه فأوجب عليها تربّص ثلاثة أطهار. فإذ كان معنى القُرء على ما وصفنا لما بيّنا وكان الله تعالى ذكره قد أمر المريد بطلاق امرأته أن لا يطلّقها إلاّ طاهرا غير جامعة وحرّم عليه طلاقها حائضا، وكان اللاّزم المطلّقة المدخول بها إذا كانت ذات أقراء، تربّص أوقات محدودة المبلغ بنفسها عقيْب طلاق زوجها إيّاها أن تنظر إلى ثلاثة قُروء بين طُهريْ كلّ قرء منهنّ قُرء وهو خلاف ما احتسبته لنفسها قروءا، فتربّصهنّ فإذا انقضيْن فقد حلّت للأزواج وانقضت عدّتها، وذلك أنّها إذا فعلتْ ذلك فقد دخلتْ في عداد من تَرَبُّصُ من المطلّقات بنفسها ثلاثة قروء، بين طُهريْ كلّ قُرء منهنّ قُرء له مخالف، وإذا فعلتْ ذلك كانت مؤدّية ما ألزمها ربّها تعالى ذكره بظاهر تنزيله. فقد تبيّن إذن إذ كان الأمر على ما وصفنا أنّ القُرء الثالث من أقرائها على ما بيّنا الطُهر الثالث، وأنّ بانقضائه ومجيء قرء الحَيْض الذي يتلوه انقضاء عدّتها.»

| 05 | نفسه ج 03/ص 190-191 | «كدأْبِ آلِ فِرْعَونَ والّذينَ مِن قَبْلِهِم كَذّبُوا بآياتِنا» آل عمران / 11 | «واختلف أهلُ التأويل في تأويل قوله (كدأب آل فرعون) فقال بعضهم: معناه كسُنَّتِهم (...) وقال بعضهم: معناه كعملهم (...) وقال آخرون: معنى ذلك كتكذيب آل فرعون (...) وأصل الدّأب من دأبتُ في الأمر دأبا: إذا أدمنتُ العملَ والتّعبَ فيه، ثمّ إنّ العرب نقلت معناه إلى الشّأن والأمر والعادة كما قال امرؤُ القيس بن حجر (=الطويل):
وإنّ شفائي عَبرةٌ مُهْراقَـــــةٌ   فهلْ عند رسْمٍ دارسٍ مِن مُعوَّلِ
كدأْبِكَ مِن أمِّ الحُوَيْرِثِ قبلَها   وجارتِها أمِّ الرَّبابِ بمأْسَـــــلِ
يعني بقوله:كدابك: كشأنك وأمرك وفعْلِك ...» |
| 06 | نفسه ج05 ص 60-61-62 | «واللاّتي تخافونَ نُشُوزَهنَّ فعِظُوهُنَّ» النّساء / 34 | «اختلف أهل التأويل في معنى قوله (واللاّتي تخافون نشوزَهنّ) فقال بعضهم: معناه واللاّتي تعلمون نشوزهنّ، ووجه صرف الخوف في هذا الموضع إلى العِلْم في قول هؤلاء، نظير صرف الظنّ إلى العِلم لتقارب معنيَيْهما إذ كان الظنّ شكًا وكان الخوف مقرونا برجاء، وكانا جميعا من فعل المرء بقلبه كما قال الشاعر (=الطويل):
ولا تدْفِنَنّي في الفلاةِ فإنَّني   أخافُ إذا ما مِتُّ أنْ لا أذوقَها
معناه: فإنّني أعلم، وكما قال الآخر (=الطويل):
أتاني كلامٌ عن نُصَيْبٍ يقولُه   وما خِفْتُ يا سلاَّمُ أنّكَ عائبي
وقال جماعة من أهل التأويل: معنى الخوف في هذا الموضع: الخوف الذي هو خلاف الرّجاء. قالوا: ومعنى ذلك إذا رأيتم منهنّ ما تخافون أن ينشُزْنَ عليكم، من نظرٍ إلى ما لا ينبغي لهنّ أن ينظُرْن إليه، ويدخلن ويخرجن واسترِبْتم بأمرهنّ فعِظوهنّ وأهجروهنّ ...» |

07	نـفـسـه ج 05 ص95-101-103-105-106	«وإنْ كنتم مَرْضى أو على سفر أو جاء أحدٌ منكم من الغائطِ أو لامستُم النّساءَ فلَمْ تجدوا ماءً فتيمّمُوا صعيدًا طيِّبًا» النساء / 43	«...يعني بذلك جلّ ثناؤه: أو باشرْتم النّساء بأيديكم ثم اختلف أهل التأويل في اللّمْس (...) فقال بعضهم: عنى بذلك الجماع (...) وقال آخرون: عنى اللّه بذلك كلّ لمْس بيد كان أو بغيرها من أعضاء جسد الإنسان وأوجبوا الوضوء على من مسّ بشيء من جسده شيئا من جسدها مفضيا إليه (...) قال أبو جعفر: وأوْلى القولَيْن في ذلك بالصّواب قول من قال: عنى اللّه بقوله (أو لامسْتم النساء) الجماع دون غيره من معاني اللّمس لصحّة الخبر عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قبّل بعض نسائه ثمّ صلّى ولم يتوضّأ (...) ففي صحّة الخبر فيما ذكرنا عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم الدّلالة الواضحة على أنّ اللّمس في هذا الموضع لمس الجماع لا جميع معاني اللّمس، كما قال الشاعر (=الرّجز) وهُنَّ يمْشينَ بنـا هميسا إنْ تَصْدُقِ الطَّيْرُ نَنِكْ لَمِيسا يعني بذلك: ننكْ لِمَاساً .
08	نفسه ج13 ص 49-50-51	«فلمّا دخلُوا عليه قالوا: يا أيّها العزيزُ مسّنَا وأهلَنا الضُّرُّ وجئْنا ببضاعةٍ مُزْجاةٍ، فأوْفِ لنا الكيلَ» يوسف / 88	«وعني بقوله (وجئنا ببضاعةٍ مُزجاةٍ) بدراهم أو ثمن لا يجوز في ثمن الطّعام، إلاّ لمن يتجاوز فيها، وأصل الإزجاء: السّوْقُ بالدّفْع، كما قال النابغة الذّبياني: (=البسيط): وهبّتِ الرّيحُ من تلقاء ذي أُرُلٍ تُزْجي مع اللّيلِ من صُرّادِها صِرَمَا يعني تسوق وتدفع، ومنه قول أعشى بني ثعلبة(=الكامل): الواهبُ المئةَ الهجانَ وعبْدَها عُوذًا تُزَجّي خلفَها أطفالَها وقول حاتم (=الطويل) ليبْكِ على ملْحَانَ ضَيْفٌ مدفّعٌ وأرملةٌ تُزْجي مع اللّيلِ أرملا يعني أنّها تسوقه بين يديها على ضعف منه عن المشي وعجز.ولذلك قيل (ببضاعة مزجاة) لأنّها غير نافقة، وإنّما تجوز تجويزا على نفع من آخذيها. وقد اختلف أهل التأويل في البيان عن تأويل ذلك وإن كانت معاني بيانهم متقاربة». ثم يسوق الطّبري روايات تحدّد البضاعة المزجاة:«خَلَق الغرارة والحبْل والشّيء»،«رثّة المتاع: الحبل والغرارة والشيء»،«البضاعة الدّراهم،والمزجاة غير طائل»،«دراهم ذو فسول»،«قليلة، متاع الأعراب: الصّوف والسّمن»،«الصّنوبر والحبّة الخضراء».

09	نفسه ج 14 ص 118-119	«ولهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ والأرض، وله الدِّينُ وَاصِبًا، أفغيرَ اللّهِ تتَّقونَ» النّحل /52	«وقوله:(وله الدِّين واصبًا): يقول جلّ ثناؤه: وله الطّاعة والإخلاص دائما ثابتا واجبا، يقال منه: وَصَبَ الدِّينُ يَصِبُ وُصُوبًا ووَصْبًا،كما قال الدّيلي (=الكامل): لا أبتغي الحمدَ القليلَ بقاؤُه يومًا بذمّ الدّهرِ أجْمعَ واصبًا ومنه قول اللّه(ولهم عذابٌ واصبٌ) وقول حسّان (=المديد): غيَّرتْه الرّيحُ تَسْفِي به وهَزِيمٌ رعدُه واصبُ فأمّا من الألم فإنّما يقال: وَصِبَ الرّجلُ يَوْصَبُ وَصَبًا وذلك إذا أعْيا وملّ ومنه قولُ الشاعر (=البسيط): لاَ يغْمِزُ السّاقَ من أيْنٍ ولاَ وَصَبٍ ولاَ يَعَضُّ على شُرْسُوفِهِ الصَّفَرُ» .
10	نفسه ج 14 ص126-127-128-129	«لاَ جَرَم أنَّ لَهُمُ النَّارَ وأنّهم مُفْرَطُونَ» النّحل /62	«وقولُه (وأنّهم مُفْرَطُون) يقول تعالى ذكره: وأنّهم مخلّفون متروكون في النّار، منسيّون فيها واختلف أهل التأويل في تأويل ذلك فقال أكثرهم بنحو ما قلنا في ذلك (...) وقال آخرون: معنى ذلك أنّهم مُعْجَلُون إلى النّار مقدّمون إليها، وذهبوا في ذلك إلى قول العرب: أفرطْنا فلانا في طلب الماء إذا قدّموه لإصلاح الدّلاء والأرشية، وتسوية ما يحتاجون إليه عند ورودهم عليه، فهو مفرط. فأمّا المتقدّم نفسُه فهو فارط، يقال: قد فرط فلان أصحابه يفرطهم فرطا وفروطا إذا تقدّمهم. وجمْعُ فارط فرّاط، ومنه قول القطاميّ (= البسيط): واستعْجلونا وكانوا من صحابتِنا كما تعجّل فُرّاطٌ لِوُرّادِ ومنه قول النبيّ صلّ اللّه عليه وسلّم:«أنا فَرَطُكُمْ على الحَوْض» أي متقدّمُكم إليه وسابقُكم«حتّى تردوه»(...) وقال آخرون: معنى ذلك: مُبْعَدون في النّار(...) وأولى الأقوال في ذلك بالصّواب:القول الذي اخترناه، وذلك أنّ الإفراط الذي هو بمعنى التّقديم إنّما يقال فيمن قدم مقدّما لإصلاح ما يَقْدم إليه، إلى وقت وُرودِ مَنْ قدّمه عليه، وليس بمقدّم من قُدّم إلى النّار من أهلها، لإصلاح شيء فيها لوارد يرد عليها فيها، فيوافقه مصلحا، وإنّما تَقدَّم من قُدّم إليها لعذابٍ يعجّلُ له. فإذا كان معنى ذلك الإفراط الذي هو تأويل التّعجيل، ففسد أن يكون له وجه في الصّحّة، صحّ المعنى الآخر، وهو الإفراط الذي بمعنى التّخليف والتّرك. وذلك أنّه يحكى عن العرب: ما أفرطتُ ورائي أحدا: أي ما خلّفتُه، وما فرّطتُه أي لم أخلّفه».

11	نفسه ج 16 ص 01-02	«وكانَ وراءَهم مَلِكٌ يأخذُ كلَّ سفينةٍ غَصْبًا» الكهف /79	«وقوله(وكان وراءهم ...إلخ) وكان أمامَهم وقُدّامَهم ملك. قال أبو جعفر: وقد جعل بعض أهل المعرفة بكلام العرب "وراء" من حروف الأضداد وزعم أنّه يكون لما هو أمامه ولما خلْفه، واستشهد لصحّة ذلك بقول الشاعر(=الطويل). أَيَرْجُو بنو مروان سمْعِي وطاعَتِي وقَوْمِي تَمِيمٌ والفلاةُ وَرَائِيَا بمعنى أمامي، وقد أغفل وجه الصّواب في ذلك. وإنّما قيل لما بين يديه:هو ورائي، لأنّك من ورائه فأنت ملاقيه كما هو ملاقيك، فصار إذْ كان ملاقيك،كأنّه من ورائك وأنت أمامه. وكان بعض أهل العربيّة من أهل الكوفة لا يجيز أن يقال لرجل بين يديك: هو ورائي، ولا إذا كان وراءك أن يقال: هو أمامي، ويقول: إنّما يجوز ذلك في المواقيت من الأيام والأزمنة، كقول القائل: وراءك برْد شديد وبين يديك حرّ شديد، لأنّك أنت وراءه، فجاز لأنّه شيء يأتي، فكأنّه إذا لحقك صار من ورائك وكأنّك إذا بلغْته صار بين يديك. قال: فلذلك جاز الوجهان» .
12	نفسه ج 17 ص197-198-199	«لِكُلِّ أُمّةٍ جعلْنا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فلاَ يُنَازِعنَّكَ في الأمْرِ وَادْعُ إلى ربّك إنّكَ لَعَلَى هُدًى مُسْتقيمٍ» الحجّ / 67	«...لكلِّ جماعة قوم هي خلتْ من قبلك، جعلنا مألفا يألفونه ومكانا يعتادونه لعبادتي فيه وقضاء فرائضي، وعملا يلزمونه، وأصل المنسك في كلام العرب: الموضع المعتاد الذي يعتاده الرّجل ويألفه لخير أو شرّ، يقال: إنّ لفلانٍ مَنْسَكًا يعتاده يراد مكانا يغشاه ويألفه لخير أو شرّ. وإنّما سُمّيت مناسكُ الحجّ بذلك، لتردُّد النّاس إلى الاماكن التي تُعمل فيها أعمالُ الحَجِّ والعمرة(...) وقد اختلف أهل التّأويل في المعنيّ بقوله (لكلّ أمّةٍ جعلْنا منْسكا): أيُّ المناسك عُني به؟ فقال بعضهم: عُني به عيدُهم الذي يعتادونه (...) وقال آخرون عني به: ذبحٌ يذبحونه ودمٌ يُهْرِيقُونَه (...) والصّواب من القول في ذلك أن يقال: عُني بذلك إراقةُ الدّمِ أيّامَ النَّحر بمنًى لأنّ المناسك التي كان المشركون جادلوا فيها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كانت إراقة الدّم في هذه الأيام، على أنّهم قد كانوا جادلوه في إراقة الدّماء التي هي دماء ذبائح الانعام، بما قد أخبر الله عنهم في سورة الانعام، غير أنّ تلك لم تكن مناسك. فأمّا التي هي مناسك، فإنّما هي هدايا أو ضحايا، ولذلك قلنا عُني بالمنْسك في هذا الموضع: الذّبح الذي هو بالصّفة التي وصفنا» .

13	نفسه ج 22 ص 02-03	«فَلا تَخْضَعْنَ بِالقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» الاحزاب / 32	«...فيطمع الذي في قلبه ضعف، فهو لضعف إيمانه في قلبه إمّا شاكّ في الإسلام منافق،فهو لذلك من أمره يستخفّ بحدود الله وإمّا متهاون بإتيان الفواحش. وقد اختلف أهل التّأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم: إنّما وصفه بأنّ في قلبه مرضا،لأنّه منافق(...) وقال آخرون: بل وصفه بذلك لأنهم يشتهون إتيان الفواحش» .
14	نفسه ج 22 ص 89-93	«حتّى إذا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِم قَالُوا: مَاذَا قَالَ رَبُّكُم؟ قَالُوا: الحَقُّ، وهو العَلِيُّ الكَبِيرُ» سبأ / 23	«... حتّى إذا فُزّع عن قلوبهم فجُلّي عنها وكُشِف عنهم، قالوا: ماذا قال ربّكم؟ قالت الملائكة: الحقّ،(وهو العليّ)على كلّ شيء (الكبير) الذي لا شيء دونه. والعرب تستعمل فُزّع في معنيين. فتقول للشّجاع الذي به تنزل الأمور التي يُفْزَع منها: هو مفزّع، وتقول للجبان الذي يَفْزَع من كلّ شيء: إنّه لمُفَزَّع ...»
15	نفسه ج 23 ص 09-10-11	«وآيَةٌ لَهُم أنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَتَهُم فِي الفُلْكِ المَشْحُونِ وخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ وإنْ نَشَأْ نُغْرِقْهُم فَلاَ صَرِيخَ لَهُم ولاهُم يُنْقَذُونَ» يس / 41/ 43/42	«ثم اختلف أهل التّأويل في الذي عُني بقوله(ما يركبون) فقال بعضهم: هي السّفن(...) وقال آخرون: بل عُني بذلك الإبل(...) وأشبهُ القولَيْن بتأويل ذلك قول من قال: عُني بذلك السّفن وذلك لدلالة قوله (وإنْ نشأ نغرقْهم فلا صريخ لهم) على أنّ ذلك كذلك وذلك أنّ الغرق معلوم أنّه لا يكون إلاّ في الماء، ولا غرق في البرّ».

16	.	نفسه ج 23 ص132-134-135	«وقالوا:ربَّنا عجِّلْ لنا قِطَّنا قبْل يوم الحِساب آصْبِرْ علَى مَا يقولُونَ وَآذْكُرْ عَبْدَنا دَاوُدَ ذَا الأيْدِ إنَّه أوَّابٌ» ص / 16-17	«يقول تعالى ذكره:وقال هؤلاء المشركون بالله من قريش ياربَّنا عجِّل لنا كُتُبنا قبل يوم القيامة.والقطُّ في كلام العرب: الصّحيفة المكتوبة، ومنه قول الأعشى (=الطويل): ولا المَلكُ النُّعمانُ يومَ لَقِيته بنعمته يُعْطي القُطوطَ ويأفِقُ يعني بالقطوط جمع القطّ، وهي الكُتُب بالجوائز واختلف أهل التأويل في المعنى الذي أراد هؤلاء المشركون بمسألتهم ربَّهم تعجيل القطّ لهم، فقال بعضهم: إنَّما سألوا ربَّهم تعْجيل حظّهم من العذاب الذي أعدّ لهم في الآخرة، في الدّنيا (...) وقال آخرون: بل إنّما سألوا ربَّهم تعْجيل أنصبائهم ومنازلهم من الجنَّة حتى يروها فيعلموا حقيقة ما يعدهم محمّد صلّى الله عليه وسلّم فيؤمنوا حينئذ به ويصدّقوه (...) وقال آخرون: مسألتهم نصيبهم من الجنّة ولكنّهم سألوا تعْجيله لهم في الدنيّة (...) وقال آخرون: بل سألوا ربّهم تعجيل الرزق (...) وقال آخرون سألوا أن يعجِّل لهم كتبَهم التي قال الله (فأمَّا مَن أُوتي كتابه بيمينه) وأمّا من أوتي كتابه بشماله في الدّنيا لينظروا:بأيمانهم يعطونها أم بشمائلهم؟ ولينظروا من أهل الجنّة هم أم من أهل النّار، قبل يوم القيامة، استهزاءً منهم بالقرآن وبوعد الله. وأوْلى الأقوال في ذلك عندي بالصّواب أن يقال: إنّ القوم سألوا ربّهم تعجيل صكاكهم بحظوظهم من الخير أو الشرّ الذي وعد الله عباده أن يُؤْتِيَهُمُوهَا في الآخرة، قبل يوم القيامة في الدّنيا استهزاءً بوعيد الله. وإنّما قلنا إنّ ذلك كذلك لأنّ القِطَّ هو ما وصفت من الكتب بالجوائز والحظوظ، وقد أخبر الله عن هؤلاء المشركين أنّهم سألوه تعجيل ذلك لهم، ثم أتْبع ذلك قولَه لنبيّه (آصبِرْعلى ما يقولونَ) فكان معلومًا بذلك أنّ مسألتهم ما سألوا النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لو لم تكن على وجه الاستهزاء منهم، لم يكن بالذي يُتْبِع الأمر بالصّبر عليه، ولكن لمّا كان ذلك استهزاء، وكان فيه لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم أذًى أمر الله بالصّبر عليه منهم، حتّى يأتيه قضاؤُه فيهم، ولمّا لم يكن في قوله(عجِّل لنا قطّنا) بيان أيّ القطوط إرادتهم، لم يكن لنا توجيه ذلك إلى أنّه معنيٌّ به القطوط، ببعض معاني الخير أو الشرّ فلذلك قلنا إنّ مسألتهم كانت بما ذكرتُ من حظوظهم من الخير والشرّ»

17	نفسه ج 23 ص 193-196	«يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُم خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ» الزّمر /06	«وقوله: في ظلمات ثلاث يعني: في ظلمة البطن وظلمة الرَّحم وظلمة المَشيمة وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل (...). الظلمات الثلاث: البطن والرَّحم والمَشيمة (...) (في ظلمات ثلاث) قال: البطن والمشيمة والرَّحم (...) يعني بالظلمات الثلاث: بطن أمّه والرُّحم والمشيمة (...) قوله(في ظلمات ثلاث) قال: البطن والرُّحم والمشيمة (...). عن السدّي (في ظلمات ثلاث) قال: ظلمة المشيمة وظلمة الرَّحم وظلمة البطن (...). قال ابن زيد في قوله (في ظلمات ثلاث) قال المشيمة في الرحم والرحم في البطن (...). (في ظلمات ثلاث): الرُّحم والمشيمة والبطن، والمشيمة التي تكون على الولد إذا خرج وهي من الدّواب السّلى».
18	نفسه ج 27 ص 138-139-140-141	«يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ» الرّحمان / 35	«يقول تعالى ذكرُه (يرسل عليكما) أيّها الثقلان يوم القيامة (شواظ من نار) وهو لهبها من حيث تشتعل وتؤجّج بغير دخان كان فيه، ومنه قول رؤبة بن العجاج: (=الرّجز): إنَّ لهم مِنْ وَقْعِنا أَقْيَاظًا ونارَ حرْبٍ تُسْعِرُ الشّوَاظَا (...) وقال آخرون: الشّواظ هو الدّخان الذي يخرج من اللّهب (...) وأمّا قولـــه (ونُحاس) فإنّ أهل التأويل اختلفوا في المعنيّ به فقال بعضهم: عُني به الدّخان (...) وقال آخرون: عُني بالنّحاس في هذا الموضع الصُّفْر (...) وأولى القولَيْن في ذلك عندي بالصّواب قول من قال: عُني بالنّحاس: الدُّخان وذلك أنّه جلّ ثناؤه ذكر أنّه يُرْسل على هذيْن الحيَّيْن شواظ من نار، وهو النّار المحضة التي لا يخلطها دخان والذي هو أولى بالكلام، أنّه توعّدهم بنارٍ هذه صفتُها أنْ يُتْبع ذلك الوعدَ بما هو خلافها من نوعها من العذاب دون ما هو من غير جنسها، وذلك هو الدّخان، والعرب تسمّي الدّخان نُحاسا (...) ومن النّحاس بمعنى الدّخان قولُ نابغة بني ذبيان (=المتقارب): يَضُوءُكَضَوْءِ سِرَاجِ السَّلِيـــطِ لَمْ يَجْعَلِ اللّهُ فيه نُحَاسَا يعني: دُخانا».

19		نفسه ج 30 ص 04-05-06	«وَأَنْزَلْنا مِن المُعْصِراتِ ماءً ثَجَّاجًا» النّبأ / 14	«اختلف أهل التّأويل في المعنيّ بالمعصرات فقال بعضهم: عُني بها الرّياح التي تعصر في هبوبها(...) وقال آخرون: بل هي السّحاب التي تتحلّب بالمطر ولمّا تمطر،كالمرأة المُعْصِر التّي قدْ دنا اوان حَيْضها ولم تَحِضْ(...) وقال آخرون: بل هي السّماء (...). وأوْلى الأقوال في ذلك بالصّواب أن يقال: إنّ اللّه أخبر انّه أنزل من المعصرات، وهي التي قد تحلّبت بالماء من السّحاب ماء. وإنّما قلنا ذلك أوْلى بالصّواب لانّ القول في ذلك على أحد الأقوال الثلاثة التي ذكرت، والرّياح لا ماء فيها فينزل منها وإنّما ينزل بها وكان يصحّ أن تكون الرّياح، ولو كانت القراءة (وانزلْنا بالمعصرات) فلمّا كانت القراءة (مِن المعصرات) عُلم أنّ المعنيّ بذلك ما وصفتُ. فإنْ ظنّ ظانّ أنّ الباء قد تعقب في مثل هذا الموضع «من» قيل: ذلك، وإن كان كذلك، فالأغلب من معنى «من» غير ذلك، والتأويل على الأغلب من معنى الكلام. فإن قال: فإنّ السّماء قد يجوز أن تكون مرادا بها. قيل: إنّ ذلك وإن كان كذلك، فإنّ الأغلب من نزول الغيث من السّحاب دون غيره»

إنّ عنايتنا منصرفة في هذا المستوى من البحث إلى معنى الكلمة المفردة التي يكتفي معناها بنفسه. لكنّه اكتفاء يظلّ على صلة ضمنيّة بأُطر قوليّة ومقاميّة ساهمت في إفرازه أو على الأقلّ في إفراز فهمه على نحوٍ مَا. إنّ استقلال الكلمة عمّا حولها وارتباطها الضّمنيّ بمحيطها الّذي تنزل فيه هو ما نروم استشرافه من خلال النّماذج التي حشدنا تمثيلا لا حصرا. ويفضي النّظر الوئيد في تلك النماذج إلى تبيّن ثلاث مسائل طرق المفسّر في إطارها قضيّة المعنى على مستوى الكلمة المفردة :

* مسألة البدائل: بدائل المعنى الواحد وهي موصولة بحركة اللّغة في إطار الرّصيد اللّفظيّ للسان ما.

* مسألة التحوّل عن المعنى الأصل إلى معانٍ أُخَر وهي موصولة بتراكم الاستعمال على محور الزّمن.

* مسألة التّأويل من خلال التعدّد في معنى الكلمة الواحدة وعلاقة ذلك بالقصد، ممّا يدعو المفسّر إلى بذل جهد تأويليّ يبني بمقتضاه منطقا للمعنى في إطار من التّفكير خالص ينتهي باختياره لمعنى دون آخر.

تتشابك إذن في خطاب التّفسير حركات ثلاث لبلورة إشكاليّة المعنى: حركة اللّغة وحركة الزّمن وحركة المنطق الموصول بتأسيس الفهم وفق قواعد التفكير الصّحيح، وهو تشابك يصل حدّ التشعّب الذي يدقّ أحيانا عن النّاظر العجول.

1) بدائل المعنى:

إنّنا لا نعني ببدائل المعنى كلّ ما يقترحه المفسّر من تفسير بديل بألفاظ أخرى. فذلك ممّا لا يكاد يخلو منه مثال في تفسير الطّبري على طوله. إنّ ما نقصده من بدائل المعنى هو ما يقوم به المفسّر من صرف لمعنى هذه الكلمة إلى تلك دون أن تكون - بالضرورة - بين تينك الكلمتيْن صلة لفظيّة أو معنويّة ظاهرة (الخوف $\neq$ العلم - المثال 06) من غير أن يفوته الاحتجاج

لذلك الإبدال إثباتا أو نفيا.

ويتضح من خلال الأمثلة (01/ 02/ 06) أنّ المفسّر تعامل مع معنى الكلمة بواسطة غيرها رغبة منه في إحداث مكاشفة بين معنيي الكلمتين. وقد تشكّل تفسيره في هذا المستوى وفق قسمين بارزين:

- **عرض بدائل المعنى.**
- **تعليلها.**

1.أ / قسم العرض:

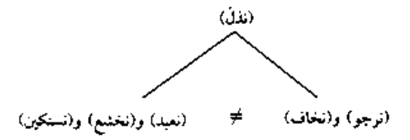
المثال	معنى الكلمة	البديل المثبت	البديل المنفي
01	العبادة	- الخشوع - الذلّة - الاستكانة	- الرّجاء - الخوف
02	الاشتراء	الاستبدال	- الاستحباب - الاختيار
06	الخوف	العلم	ϕ

يبدو معنى الكلمة في وضعين: وضع من الانبساط وآخر من الانقباض: ينبسط المعنى عندما يمتدّ إلى كلمات يتواصل مع معانيها ترادفا أو تشاكلا، وهو ينقبض عندما ينفر من معاني كلمات أخرى يقوم بينه وبينها الاختلاف بدل الائتلاف.

1.ب / قسم التعليل:

*** المثال الأوّل:**

اختار الطّبري تفسير معنى (نعبد) في الآية 05 من سورة الفاتحة بمعاني (الخشوع والذّلّة والاستكانة) دون معنيي (الرّجاء والخوف) وعرض لما يربط بين تلك المعاني جميعها من آصرة خفيّة، وإذا بمعنى الكلمة شجرة ذات أفنان ائتلفت أصولا واختلفت فروعا، وإذا بالمعنى يباين الآخر وهو منه إليه:



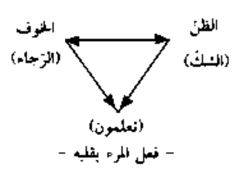
إنّ هذا الضرب من التعليل اللّغوي الدّلاليّ لعلاقة معنى الكلمة بمعاني سواها ينخرط ضمن ما يسمّى حديثا بالحقل الدّلالي: Champ sémantique(36) وذلك من خلال رصد المفسّر للعلاقات بين معاني الكلمات ائتلافا واختلافا وأصولا وفروعا محاصرة منه لمعنى الكلمة المفردة باقتراح هذا البديل أو نفي ذاك.

*** المثال الثاني :**

اختار الطّبري تفسير معنى (الاشتراء) بـ (الاستبدال) دون معنيي (الاستحباب) و(الاختيار) وقد كان تعليله لذلك الاختيار سياقيّا. فقد علّل نفيه للمعنيَيْن المذكورَيْن بأنّهما انتُزعا من سياق قرآنيّ آخر غير سياق الآية (16) من سورة البقرة ممّا أدّى إلى صرف (اشتروا) إلى (اختاروا) على نحو من القراءة الإسقاطيّة التي لم يراعِ أصحابُها خصوصيّة السّياق الذي هو سياق اشتراء وربح وتجارة ضمن إطار تمثيليّ خالص.

*** المثال السّادس :**

اختار الطّبري صرْف (تخافون) إلى (تعلمون) معتمدا تعليلا لغويّا دلاليّا قائما على القياس: قياس معنى هذا الفعل على معنى ذاك دون أن يفوته الكشف عن علاقات القُربى بين البدائل المعنويّة:



لئن تنوّعت الألفاظ فإنّ بين معانيها من القواسم المشتركة ما يجعلها تؤدّي الوظيفة المعنويّة ذاتها ضمن مفهوم البديل، وسواء أكان ذلك البديل مثبتا أم منفيا: «معنى الخوف في هذا الموضع: الخوف الذي هو خلاف الرّجاء»، فإنّ كلاّ من مسلكيْ الإثبات والنّفي يقود إلى تطويق معنى الكلمة.

تقوم فكرة البديل إذن دليلا على أنّ معنى الكلمة ذو طاقة إشعاعيّة هائلة. إنّه يُشِعُّ على معاني كلماتٍ أُخَر ائتلافا واختلافا. وهذا الإشعاع بشكليه يزوّد تلك الكلمة بطاقة من الإيحاء تجعلها تخرج عن الدّلالة الواحدة إلى الدّلالات المصاحِبة Les connotations[37].

2) تحوّل المعنى عن الأصل:

نلاحظ أنّ المفسّر يسير في طرحه لمسألة المعنى في علاقته بأصل الاستعمال وفق اتّجاهين: الأصل الحسّي والأصل المجرّد.

أ/ **الأصل الحسّي**: وهو عبارة عن حركة ارتداديّة مرتبطة ببواكير المواضعة اللّغويّة التي تجسّم فترة النشأة الحسيّة لمعنى الكلمة:

المثال	المعنى	الأصل الحسّي
01	الذلّة/ العبوديّة	* الطّريق المذلّل الذي قد وطئته الأقدام وذلّلته السّابلة. * قيل للبعير المذلّل بالرّكوب في الحوائج معبّد ومنه سمّي العبد عبدا لذلّته لمولاه.
03	الخمر	* خمرتُ الإناء إذا غطّيتُه. * دخل الرّجلُ في الخَمَر. * خُمار النّاس وغمارهم. * خامري أمّ عامر أي استتري. * خمار المرأة. * يمشي الخَمَر.
08	بضاعة مُزجاة (=لا تجوز/ غير نافقة)	* السَّوْق بالدّفع/ خلَق الغزارة والحبل والشيء/ رثّة المتاع/ الدّراهم-غير طائل/ دراهم ذو فسول/ متاع الأعراب: الصّوف والسّمن/ الصّنوبر والحبّة الخضراء.

10	مُفرَطُون (=مخلّفون متروكون)	* أفرطْنا فلانا في طلب الماء إذا قدّموه لإصلاح الدّلاء والأرشية وتسوية ما يحتاجون عند ورودهم عليه .

يتجلّى ممّا تقدّم أنّ المستعملين الذين يتعاقبون في الزّمان يتداولون على المعنى. فتتراكم المواضعات انطلاقا من المواضعة الأولى على نحو من التطوّر الطّبيعيّ للحدث اللّغويّ الذي يمارسه المستعمل في إطار محدّد زمانا ومكانا ومن خلال رصيد لفظيّ لمجموعة لغويّة ما هو بدوره مرتهن بتبدّل حاجات تلك المجموعة وما يعتري واقعها من تحوّلات. إنّ للزّمن إذن فعله في تشكّل معنى الكلمة، وهو تشكّل ذو أساس حسيّ موصول بالموجودات التي تمثّل مراجع (عبْد/ بعير/ ضَبُع/ طريق/ إناء/ خِمار . . .) والتي يتفاعل معها الإنسان في محيطه الطّبيعيّ والاجتماعيّ. لذلك يخلع عليها ألفاظا هي عبارة عن علامات لغويّة ذات صور ذهنيّة تحيل على تلك المراجع. إنّ ما ينقرض من تلك الموجودات أو ما يضاف إليها يستتبع حتما إهمالا لألفاظ أواستحداثا لأخرى أو حفاظا على بعض تلك الألفاظ واستعمالها في غير ما كانت تستعمل له في الأصل. هكذا تطرأ المواضعة على المواضعة وتُتوارث المعاني على محور الزّمن وتكون الحركة الارتداديّة باتّجاه المعنى الحسّي الأوّل في شكل إحياء لفترة زمنيّة خلت من الاستعمال: الاستعمال المنبثق عن بواكير المواضعة الأولى والتي غالبا ما تنشأ حسيّة تجسيميّة مولودة من واقع بعينه كنشأة معنى (الذّلّة والعبوديّة) عن معنى (البعير يذلَّل بالرّكوب) أو معنى (مفرَط) عن معنى (من كان تقدّم لإصلاح الدّلاء). إنّ رجوع المفسّر بالمعنى إلى الأصل الحسّي يساهم في بلورة حركة تشكّل المعنى عبر الزّمن أي عبر تطوّر استعمال ذلك المعنى ممّا يساعد على كشف القصد لأنّ المباشرة الآنية، تبدو أحيانا، قاصرة معوزة لا تقود إلى رصد معنى الكلمة. لا محيد إذن عن التعويل على جدليّة الزمانيّ/ الآنيّ. فكلاهما يكمّل الآخر ويعين من جهته على محاصرة المعنى. إنّ معرفة المعنى في بعده الحسّي هو

التّبيل المنطقيّ إلى معرفته في بعده المجرّد على نحو ما أدّى فهمنا لـ (بضاعة مزجاة) انطلاقا من المعنى الحسّي المتمثّل في (متاع رثّ) أو (متاع الأعراب من صوف وسمن...) إلى فهم معنى (لا تجُوز) أو (غير نافقة) بقطع النّظر عن الحركة بين البعديْن أ كانت طردا أم عكسا.

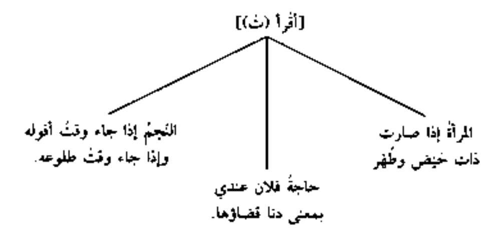
ب/ الأصل المجرّد :

وهو عبارة عن حركة عموديّة صاعدة يقف من خلالها المفسّر على أصل عامّ مجرّد للمعنى يسمو على "العينيّ المحدّد" المترسّب في الواقع ليحتوي ما يمكن أن ينضوي تحته من معانٍ فروع هي بمثابة تنويعات له :

المثال	المعنى	الأصل المجرّد
04	القُرْء بمعنى الحَيْض أو الطُّهر	وأصلُ القُرْء في كلام العرب الوقت لمجيء الشيء المعتاد مجيئه لوقت معلوم ولإدبار الشيء المعتاد إدباره لوقت معلوم.
05	الدَّأْبُ بمعنى الشّأن والأمر والعادة	وأصل الدّأب من دأبْتُ في الأمر دأبًا إذا أدمنتُ العمل والتّعب فيه ثم إنّ العرب نقلت معناه إلى الشّأن والأمر والعادة.
12	المنْسك بمعنى المكان الذي تُعْمل فيه أعمالُ الحجّ والعُمرة .	وأصل المنْسك في كلام العرب الموضع المعتاد الذي يعتاده الرّجل ويألفه لخير أو شرّ .

لئن لاحظنا عند تحليلنا للأصل الحسّي للمعنى أنّ حركة الفهم تسير ممّا هو عامّ مجرّد عودا إلى ما هو خاصّ محسوس، فإنّ تلك الحركة تسير، في هذا المستوى من تحليل الأصل المجرد للمعنى، ممّا هو خاصّ محسوس باتّجاه ما هو عامّ مجرّد، في تعارض ظاهر بين الحركتيْن. يقع، في هذا المقام، بيان معنى الكلمة كنموذج أوْفى يحتوي أكثر من معنى لكلمة واحدة في آية بعينها: فانظر في المعنى الحسّي (للقُرْء) في المثال (04) من خلال تجسّده (حَيْضا) و(طُهْرا). وتأمّل الطريقة التي توخّاها المفسّر في نقله

بها إلى حيّز التّجريد مختزلا إيّاه في معنى الفترة من الزّمن مجيئا وإدبارا بما يوحي به لفظ من قبيل (الشّيء) و(وقت معلوم) من تعميم وتجريد على الطّريقة الرّياضية المعهودة. إضافة إلى أنّ ذلك الأصل المجرّد لمعنى (قُرْء) يمكن تطبيقه لا على حَيْض المرأة أو طهرها فحسب بل حتّى على معنيَي (الحاجة) و(النّجم) على سبيل التّنويع الحسّي للأصل المجرّد في المعنى:



أمّا في المثال (05) فيتّضح أنّ معاني (الشّأن والأمر والعادة) هي بمثابة الفروع الحادثة عن الأصل المجرّد ممثّلا في (إدمان العمل والتّعب فيه) بما توحي به لفظة (العمل) من عموم وإطلاق. إنّ في الإدمان مبالغة وتكثيرا. وبحكم ذَيْنك المبالغة والتّكثير يستحيل الإدمان إلى عادة وبذلك يكتسي الدّأب معنى العادة. ولكنّ الدّأبَ إدمانًا مثّل سببا في حين مثّل الدّأبُ عادةً أو شأنًا أو أمرًا نتيجةً لذلك الإدمان. فلئن رأينا في المثال (04) أنّ علاقة المعنى الأصل بالمعنى الفرع تجسّمت عبر الانتقال من القوّة إلى الإنجاز فإنّها في المثال الذي نحن بصدده تجسّمت عبر الانتقال المنطقيّ من السّبب إلى النّتيجة على نحو ما يتحوّل إدمان الشّيء إلى عادة وإلْف. ويتّضح طابع التّعميم أيضا من خلال المثال (12) إذ سار المفسّر من المعنى الحسّي المحدود لكلمة (منسك): المكان الذي تُعْمَل فيه أعمال الحجّ والعمرة، باتّجاه الأصل المجرّد للمعنى ممثّلا في (موضع يألفه الرّجل لخير أو شرّ)،

فتبدو العلاقة بين المعنى الدّينيّ للمنسك الموصول بالفرائض والمعنى العام لتلك الكلمة علاقة قائمة على الاشتمال.

المعنى اللّغويّ (الأصل المجرّد)	المعنى الدّينيّ (الفرع المجسّم)
الموضع المعتاد	منى والبقاع المقدّسة عامّة
الذي يعتاده الرّجل ويألفه	تردّد الحاجّ إلى الأماكن المقدّسة للحجّ والعمرة
لخير	للعبادة وقضاء الفرائض
أو شرّ	ϕ

هكذا يقدّم المفسّر الأصل العامّ لمعنى الكلمة على نحو من التّعميم والتجريد ويقع بعد ذلك ملْء الخانات المعنويّة المشتركة في حركةٍ من التّجريد إلى التّجسيم أو من التّجسيم إلى التّجريد. أمّا ما يظلّ شاغرا من خاناتٍ فيستوي دليلا على التّباين بين الأصل والفرع في المعنى على نحو ما تتباين دلالة العامّ عن دلالة الخاصّ اتّساعا وضيقا.

إنّ الكلام على المعنى بين أصليْن حسّيّ ومجرّد يردّنا إلى قضيّة "الرّجوع بالألفاظ والتّعابير إلى أصول انبثاقها سواء في تسمية الأشياء والكائنات أو في وَصْل بعضها ببعض"[38]. فالطّبريّ قد رجع بـ معنى "الذّلّة" إلى دلالات أوّليّة مثل (الطّريق المذلّل الّذي قد وطئته الأقدام) و(البعير المعبّد): "فالرّجوع إذن إلى انبثاق المعاني في النّظام اللّغويّ بالعَوْد إلى أصول التّسميات عمل إبداعيّ يجعل اللّغة تسمّي أشياء الوجود ومكوّناته حتّى كأنّها نسخة منها ويجعلها تتصرّف في علاقة الأسماء بالمسمّيات وعلاقة الأسماء بالأسماء تصرّفا يرمي، من بين ما يرمي إليه، إلى اكتشاف الخبيء الّذي لم يتمّ الإفصاح عنه وتصوّر المحتمل الّذي متى أمكن قولاً قد يمكن وجودا وفعلا. وهذا يتمّ بالاستدراك المنعطف على الأصول الوضعيّة يرتدّ إليها خلاّقا فتتفتّق من جديد على ما لم يستهلكه الابتذال أو يقف به التّعوّد عند حدود المعهود في الاستعمال الآليّ"[39]. إنّ إحياء التّسميات الحسّيّة

الأولى،بعد أن كادت تمّحي، من شأنه أن يوطّئ سُبل استحداث علاقات جديدة بين الكلمات ومعانيها أو بين الكلمات والكلمات في كيفيّات انتظامها. وهذا في ذاته وظيفيّ في أداء اللّغة لوظيفتها الجماليّة.

3) التأويل : تعدّد المعاني وعلاقة ذلك بالقصد :

يمكن استجلاء الأسباب التي تقف وراء تعدّد معاني الكلمة الواحدة في خطاب التّفسير وماينجم عن ذلك من خفاء للقصد في خضمّ ذلك التعدّد في إطار التوقّف الوئيد عند ثلاث مسائل بارزة:

* عموم اللّفظ : الأمثلة (07/ 12/ 13/ 15/ 16/ 17/ 19)
* المعنى اللّغوي للكلمة : الأمثلة (02/ 04/ 09/ 10/ 18)
* كمون التضادّ المعنوي في الكلمة : (المثالان 11/ 14)

أ/ عموم اللّفظ:

ونعني بعموم اللّفظ إمكانيّة إفادته لأكثر من معنى بسبب قابليّته لأن يُفهم على أكثر من نحو لذلك فإنّ مهمّة المفسّر للآيات تتمثّل في خروجه باللّفظ من العموميّة إلى الخصوصيّة وذلك بتحديد قصدٍ دون آخر بناء على ما يطمئن إليه من روايات عن السّلف أو على ما يقوم به من جهد تأويليّ خالص ودرءا لما قد يستخلص من معان قد لا تنسجم وقواعد الدّين عامّة. إنّ المفسّر يعقد تفسيره بين حَدَّيْن بارزيْن: المعنى اللّغوي الذي يرد عامّا بسبب عموميّة في اللّفظ وغموض في القصد، والمعنى الدّيني أو الشّرعي الذي يروم المُسْلم أو المتعامل مع القرآن إدراكه من ذلك المعنى اللّغوي سواء أتعلّق بحكم شرعيّ (المثال 07) أم بفريضة من الفرائض (المثال 12) أم بمجرّد رغبة في تطويق القصد من معنى كلمة أو أخرى (الأمثلة 13-15-16-17-19). إنّ تعامل المفسّر مع المعنى الذي ورد بلفظ عامّ تجسّم عبر مسلكين: التحديد والتخصيص: تحديد القصد الشّرعي أو الحكم وتخصيص المعنى للفظ بابُ دلالته مُشْرَع قابل لأكثر من قراءة.

أ1) مسلك التحديد:

* المثال 07:

-وصْف الاختلاف: إنّ قوله تعالى (لامستم النساء) خضع لفهميْن: فهم للملامسة بمعنى الجماع وفهم لها بمعنى (كلّ لمس بيدٍ أو بغيرها) ويقتضي الوضوء.

-موقف الطبري: وقد تجلّى من خلال جانبيْن اثنيْن:

* تحديده للقصد من الملامسة بالجماع دون غيره.

* احتجاجه لذلك التحديد بحجّتيْن نقليّتيْن:

- نقليّة شرعيّة من خلال المأثور الصحيح عن النبيّ وهو خبر مفاده أنّ النبيّ قبّل بعض نسائه ثم صلّى ولم يتوضّأ

- نقليّة لغويّة: من خلال الشاهد الشعري ممثّلا في البيت الذي أجرى فيه الشاعر معنى (اللّماس) على معنى (الجماع)

إنّ الطبري لم يختر القصد من معنى الملامسة على سبيل التّجويز المحض أو مجرّد الميل بل صرف المعنى إلى الجماع بناءً على معطييْن: تاريخيّ من خلال الخبر ولغويّ من خلال الشّعر وبذلك يكون تحديد القصد وليد تحرّي الطّبري المؤرّخ بمنهجيّته الصّارمة في تصحيح الأسانيد والطبري اللّغوي العلاّمة بكلام العرب وأساليبها.

* المثال 12:

-وصف الاختلاف: دار الاختلاف حول القصد من (المنْسك) في الآية (67) من سورة الحجّ وذلك من خلال قابليّة معنى الكلمة لقصديْن: المنْسك يراد به (العيد) والمنْسك يراد به (الذّبح وإهراق الدّم).

-موقف الطّبري: وقد تجلّى من خلال جانبين اثنين:

* تحديد القصد: اعتبر الطّبري أنّ المراد بمعنى (المنسك) هو (إراقة الدّم أيّام النّحر بمنى) على سبيل الهديّة أو الأضحية في إطار أداء المسلم لقواعد فريضة الحجّ، فلا المعنيّ بالمنسك العيد ولا إراقة الدّم بوجه عامّ.

* الاحتجاج: نهض احتجاج الطّبري لذلك الاختيار التأويليّ على تراكب ظاهر بين سياقين خاصّ وعامّ: خاصّ متّصل بالآية موضع التّفسير وعامّ مرتبط بسورة الأنعام التي ذكر فيها الله مجادلة المشركين للرسول صلّى الله عليه وسلّم في إراقة دماء الذّبائح من الأنعام عامّة.

أ - السّياق الخاصّ:

حدّد الطّبري القصد من معنى (المنسك) عن طريق معنى (المنازعة) الذي يمثّل استكمالا لسياق الآية ويتّصل فحواه بمحاجّة المشركين للنبيّ في دلالة أكل الذّبيحة والانصراف عن أكل الميتة. فيبدو الفارق جليّا بين القصد من معنى المنسك ممثّلا في إراقة الدّم أيّام النحر بمنى بما في ذلك من بعد تعبّدي روحاني وبين القصد الآخر ممثّلا في إراقة الدّم بوجه عامّ في إطار سؤال المشركين عن سبب أكل الذبيحة التي قتلها المسلم والإعراض عن أكل الميتة التي قتلها الله وهو ما يشكّل مدار السّياق العامّ.

ب - السّياق العامّ:

ينفتح القصد في معنى كلمة (المنسك) على سورة أخرى هي سورة الأنعام وتحديدا الآية (122) منها: «ولا تأكلُوا ممّا لم يُذكر اسمُ الله عليه، وإنّه لفِسْق، وإنّ الشياطينَ ليُوحونَ إلى أوْليائهم ليُجادلُوكم وإنْ أطعمتُموهم إنّكم لَمشركُونَ»[40]. فيبدو المفسّر معوّلا على "التناصّ" L'intertextualité في كشف ما بين المعنى والمعنى من علاقات تتفاوت صراحة أوضمنا وائتلافا أواختلافا على مستوى الآيات تخصيصا والسّورة تعميما. هكذا يبدو الفرق جليّا بين (الذّبح يُذكر عليه اسم الله) في إطار تعبُّديّ موصول بالمنسك

فريضة والذّبح الذي لا يُذكر عليه اسم الله وهو إراقة الدّم بوجه عامّ.

لئن كان معوّل الطّبري في المثال (07) الحجّة النّقليّة خبرا وشعرا في الاحتجاج لقصدٍ من المعنى دون آخر فإنّ معوّله في المثال (12) الحجّة السياقيّة في تراكب ظاهر بين سياقيْن خاصّ وعامّ. وعبر الحجّتيْن كان المسعى إلى تحديد القصد والسّيطرة، ما أمكن، على "زئبقيّة" المعنى.

أ2) مسلك التخصيص :

لقد عَنيْنا فيما مضى بالتّحديد اختيار المفسّر لقصد ما واحتجاجه له أمّا التّخصيص فهو تحويل للمعنى من حيّز العموم والغموض إلى حيّز الخصوص والوضوح. وقد قام المفسّر بذلك إمّا عن طريق التفسير بروايةٍ أو أكثر وإمّا عن طريق الرّواية المرفوقة باختيار المفسّر لوجهةٍ في الفهم يدعمها بالاحتجاج لها على الشاكلة التي رأينا في أمثلة سابقة.

(1) الاكتفاء بالرّواية في تخصيص المعنى:

يتعامل المفسّر مع المادّة المرويّة بطريقة قائمة في معظمها على التحرّي والحذر من توظيف كلّ ما يتداوله النّقلة في فهم آي القرآن وليس ذلك بغريب عن مؤرّخ نقّابة كالطّبري، لكنّنا نلاحظ - كما في المثاليْن (13) و(17) - أنّ المفسّر يتبنّى المرويّ بعد أن يأنس إلى سنده وهو تبنٍّ وفق طريقتيْن:

* التّوفيق بين الرّوايتيْن (المثال 13)
* التبنّي المباشر للرّواية المتداولة بين العلماء(المثال 17)

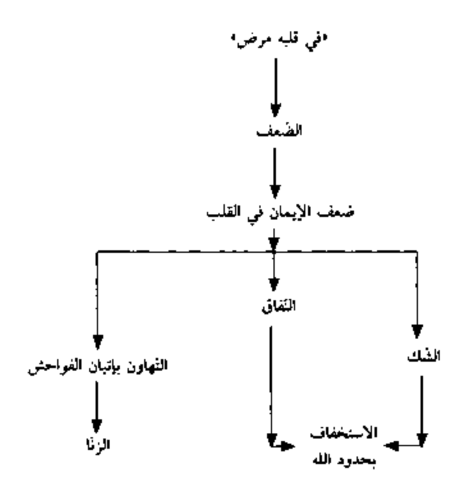
أ/ التوفيق بين الرّوايتيْن:

رأينا في أمثلة عديدة أنّ الطّبري يرجئ تقديم اختياره التأويلي إلى أن يعرض لآراء عديد العلماء لكنّه في المثال الذي نحن بصدده اكتفى بتقديم تفسيره للقصد من معنى (المرَض) في الآية (32) من سورة الأحزاب ثم

عرض بعد ذلك لاختلاف أهل التأويل. لكنّ ما يسترعي الانتباه على وجه التحديد هو تصرّف الطبري في المادّة المرويّة بإعادة تشكيلها على نحو يخدم مسعاه التّوفيقيّ بين الرّوايتيْن:

معنى الكلمة	القصد من المعنى	
مَرَض	الرّواية الأولى	الرّواية الثانية
	النّفاق	اشتهاء إتْيان الفواحش (الزّنا...)

لذلك صهرالمفسّرالرّوايتيْن صهْرا عجيبا فزرع معنييْ (النّفاق) و(إتيان الفواحش) في شبكة أخرى من المعاني الرّاجعة إلى قصد جامع هو (ضعف الإيمان) الذي يخصّص معنى (المَرَض):



ب/ التبنّي المباشر للرّواية المتداولة بين العلماء:

كشفنا في المثال الآنف تصرّف الطّبري في المادّة المرويّة على نهج من التوفيق بين روايتيْن شكّلتا لحمتها. أمّا في المثال (17) -الذي نحن بصدده- فيكتفي الطّبري بعرض الرّوايات المتشابهات التي تخصّص جميعُها معنى (الظّلمات الثلاث) في الآية (06) من سورة (الزّمر). ولكنْ بالتفحّص الوئيد للروّايات تتبيّن مستويين بارزيْن نهضت عليهما: مستوى ظاهرا وآخر خفيا.

1) المستوى الظّاهر: ونعني به شبه إجماع بين أصحاب الرّوايات على تخصيص الظّلمات الثلاث المرتبطة بخلق الإنسان في بطن أمّه بثلاث محدّدة:

← ظلمة البطن

← ظلمة الرّحم

← ظلمة المشيمة (وهي السّلى في الدّواب)

إنّ حجّة الطّبري - في هذا الاختيار- نقليّة خالصة لا تعدو الأخذ عن روايات السّلف وهو إذ يقرّها فلاطمئنانه إليها سندا ومتنا.

2) المستوى الخفيّ: ونعني به الاختلاف بين تلك الرّوايات في ترتيب الظّلمات الثلاث ضمن التوقّف عند أساس العلاقة بين أجزاء المعنى أو مخصّصاته:

عدد الترتيب	الترتيب
01	بطن - رحم - مشيمة
02	بطن - مشيمة - رحم
03	مشيمة - رحم - بطن
04	رحم - مشيمة - بطن

إنّ لذلك التّباين في التّرتيب أثره في فهم المعنى المتّصل بمراحل

الخلق تزامنا أو تعاقبا. وقد تمّ تخصيص المعنى - في هذا المستوى - على صعيدين:

صعيد العلاقة العمودية بين أجزاء المعنى: إنّ المعنى العامّ (ظلمات ثلاث) ينحلّل إلى معانٍ خواصّ يشكّل مجموعُها العدد المذكور في الآية اختزالا لا تفصيلا، فتبدو العلاقة بين تلك المعاني الأجزاء عموديّة ترتبط فيما بينها جدولا لا توزيعا وتتواصل زمنا لا منطقا.

صعيد العلاقة الأفقيّة بين أجزاء المعنى: تنتظم أجزاء المعنى علاقة أفقيـة في إطار تواصل تلك الأجزاء توزيعا لا جدولا وهو تواصل اكتسى طابعيْن: تركيبيًا ومنطقيًا:

- الطّابع التّركيبيّ: ويتجلّى من خلال الرّبط بين أنواع الظلمات بواسطة الجارّ (في): «المشيمة في الرّحم والرّحم في البطن» فتبدو العلاقة بين أجزاء المعنى علاقة موقعيّة مكانيّة تكشف عن نمط من التّراكيب.
- الطابع المنطقيّ: وأساسُه معرفيٌ علميٌ موصولٌ بترتيب أجزاء المعنى وفق انتظام أعضاء الجسم الإنساني عامّة والمرأة تحديدا على نحو ما يندرج "الجزئيّ" ضمن "الكليّ" في إطار منطقيّ خالص: فالمشيمة تتنزّل في الرّحم والرّحم من البطن، فمن البطن وعبر الرّحم وانتهاء بالمشيمة يخرج الانسان إلى العالم. إنّ هذا الترتيب المنطقيّ العِلْميّ هو الذي توخّاه الطبري في أوّل تعليقه على المعنى المتّصل بالظّلمات الثّلاث بدْءا بتشكّل المخلوق في بطن أمّه ونزولا إلى ظلمة الرّحم وخروجا منه محاطا بالمَشيمة.

(2) احتجاج المفسّر لوجهةٍ في تخصيص المعنى دون أخرى:

* المثال 15:

إنّ السّبب الذي جعل المعنى في حاجة ماسّة إلى التّخصيص هو اسم

الموصول العامّ وصلته في قوله تعالى (ما يركبون) ممّا شرع باب التأويل أمام المؤوّلين الذين اختلفوا في نوع ذلك المركوب بين (السّفن) و(الإبل) ولا نظنّ من ذهب إلى الإبل غير مدرك لقرينة الإغراق وعلاقتها بالبحر لا بالبرّ، لكنّ المسألة في نظرنا تتجاوز مجرّد التجويز الاعتباطي لهذا القصد أو ذاك إلى بروز مذهبيْن في تخصيص المعنى:

أ/ مذهب يحمل أصحابه المعنى على الحقيقة على أساس أنّ اللّه خصّ بحديثه السّفن انطلاقا من القرينة السياقيّة (وإن نشأْ نغرقْهم)، وهي التي اعتمدها الطّبري في ترجيح هذا المذهب في الفهم دون سواه في إطار تعويله المعتاد على ظاهر التّنزيل.

ب/ مذهب يحمل أصحابه المعنى على المجاز باعتبار أنّ اللّه خصّ بحديثه الإبلَ دون السُّفن ضمن تشبيه للإبل تغوص في رمال الصّحراء بالسّفن تغوص في مياه البحر والمعنى الجامع هو الهلاك.

* المثال 16:

نهض هذا المثال على قسمين هما (العَرض) و(التَّرجيح):

أ. العرض: عمد المفسّر إلى عرض مذاهب تأويليّة في تخصيص معنى (القطّ) يمكن إجمالها في أربعة:

اللّفظة	المعنى
القـطّ	الحظّ من العذاب الذي أعدّ لهم في الآخرة وتعجيله لهم في الدّنيا
	الحظّ من الجنّة وتعجيله لهم في الدّنيا.
	مسألتهم ربّهم تعْجيل الرّزق.
	مسألتهم ربّهم أن يعجّل لهم كُتُبهم ليعرفوا أيُعْطَوْنها بأيْمانهم أم بشمائلهم ليتبيّنوا أمن أهل الجنّة هم أم من أهل النّار.

ب. التّرجيح: وقع اختيار الطّبري على المذهب الرّابع في تخصيص

معنى (القطّ) باستعجال الصّكاك بالحظوظ من الخير والشرّ. وقد احتجّ الطّبري لذلك الاختيار بحجّتين: لغويّة وسياقيّة:

1) الحجّة اللّغويّة:

لقد بناها المفسّر على تفسير لغويّ لكلمة (قطّ) «لأنّ القطّ هو ما وصفتُ من الكتب بالجوائز والحظوظ» وعلى شاهد شعريّ للأعشى أجرى فيه معنى (القطوط) على معنى (الكتب)، ويتنزّل كلّ ذلك في إطار توظيف المفسّر لكلام العرب الذي جرت عليه ألفاظ القرآن ومعانيه. فلئن صرف أهل التأويل معنى (القطّ) إلى بعض معاني الخير كالحظّ من الجنّة أو إلى بعض معاني الشرّ كالحظّ من العذاب، فإنّ المعنى اللّغويّ لا يبيح تخصيصا للمعنى على ذلك النّحو الدّقيق. فالقطوط هي صكوك الحظوظ بوجه عامّ سواء أكانت من الخير أم من الشرّ لذلك قال الطّبري محترزا من التوغّل في تخصيص المعنى دون قرينة أو دليل: «ولمّا لم يكن في قوله (عجّل لنا قطّنا) بيان أيّ القطوط إرادتهم، لم يكن لنا توجيه ذلك إلى أنّه معنيٌّ به القطوط ببعض معاني الخير أوالشرّ، فلذلك قلنا إنّ مسألتهم كانت بما ذكرت من حظوظهم من الخيروالشرّ».

2) الحجّة السياقيّة:

استحضر المفسّر سياق الآية العامّ ممثّلا في استهزاء المشركين بوعيد اللّه. إنّ طرح المشركين أسئلةً كتلك التي رأينا، يتنزّل ضمن ما يلقاه النبيّ منهم من صدود وأذى. وقد حصّن المفسّر هذا الفهم السياقيّ لمعنى كلمة (قطّ) من خلال استحضاره لمعنى الآية (17) التي أمر فيها اللّهُ نبيّه بالصّبر على ما يقولون ضمن قراءة أفقيّة للمعنى ساهمت بجلاء في تخصيص معنى (القطّ) على النّحو الذي بيّنّا.

لم يكن معوّل المفسّر الكلمة في معناها جدولاً فحسب أي (القطّ) لغةً بل كان معوّله أيضا الكلمة في معناها توزيعًا أي في صلتها بمعنى الاستهزاء

بوعيد الله وما يلحق النبيّ من أذى دعاه الله إلى الصّبر عليه.

إنّ تعامل المفسّر مع معنى الكلمة المفردة يتنزّل ضمن الجدليّة القائمة على التّفاعل بين "الدّينيّ/ الشّرعيّ" و"اللّغويّ/ المعياريّ" الموصول بكلام العرب و"السياقيّ/ التركيبيّ" الموصول بخصوصيّة النّظم القرآني لفظا ومعنى.

* المثال 19:

نهض هذا المثال أيضا على قسمين هما (العرض) و(التّرجيح):

أ. العرض: عمد المفسّر إلى عرض ثلاثة مذاهب تأويليّة في تخصيص معنى(المعصرات):

اللّفظ	المعنى
المُعْصرات	الرّياح التي تَعْصر في هبوبها
	السّحاب التي تتحلّب بالمطر ولمّا تمطر
	السّماء

وبالرّغم من أنّ تلك المعاني المتعدّدة موصولة بكلمة واحدة لا تقتضي ضرورة ذلك التعدّد، فإنّ ما بين (الرّياح) و(السّحاب) و(السّماء) من القُرْبى على مستوى المعنى ما يجعلها تنتمي إلى حقل دلاليّ واحد.

ب. التّرجيح: وقع اختيار الطبري على (المُعْصرات) بمعنى (التي قد تحلّبت بالماء من السّحاب ماء) وذلك من خلال اطّراحه (للمُعْصرات) بمعنى (الرّياح) وبمعنى (السّماء).

1) اطّراحه للمعصرات بمعنى الرّياح: عوّل المفسّر في اطّراحه لمعنى الرّياح على حجّة تركيبيّة فشرح معنى الكلمة من خلال بنيتين حاضرة وغائبة:

* البنية الحاضرة: وقف المفسّر عند حرف الجرّ (مِن) في تركيب الآية وما أفاده من معنى المصدريّة وبذلك يكون قد قدّم ضمنيّا قالبا محدّدا

للمعنى. فلا يحلّ محلّ (المُعْصرات) إلاّ لفظٌ يعني (مصدرَ الماء) الذي ينزل منه الماء الثجّاج، لذلك فإنّ لفظ (الرّياح) يشذّ عن القالب المعنويّ المفترَض لسبب منطقيّ علميّ هو (خلوّ الرّياح من الماء) فهي لا تتمحّض لتكون مصدرا.

* البنية الغائبة: ونعني بها اللّفظ الذي افترضه المفسّر للآية (وأنزلْنا بالمُعْصرات) وما ينجرّ عنه من تحويل كليّ لوجهة المعنى. لقد وقع إبدالُ قالب المصدريّة بقالب الوسيلة فأمكن تركيب لفظة (الرّياح) على الآية وحلّ محلَّ (المُعْصرات) لفظ لا يشكّل معناه مصدرا للماء بل وسيلة تؤدّي إليه.

2) اطراحه للمعصرات بمعنى السّماء: يبرز اتّجاهان في الفهم من خلال صرف معنى المعصرات أو عدم صرفه إلى معنى السّماء. فاتّجاه يمثّله من أجرى معنى المعصرات على الحقيقة، وهو ما ذهب إليه الطّبري عندما اعتبر أنّ المعنيّ بالمعصرات السّحاب، واتّجاه يمثّله من أرسل معنى الكلمة على المجاز على نحو ما يسمّى الشيء بمصدره أو بسببه أو بجزء منه. فقد كانت العرب تقول: رعَيْنا السّحاب وهم يريدون الكلأ. ولكنّ الطّبري كعادته في ربط الفهم بظاهر التّنزيل، أبى إلاّ أن يجري المعنى على الحقيقة ما دام المعنى المجازيّ احتمالا من احتمالات القراءة يمكن العدول عنه إلى سواه.

هكذا يتضافر مسْلكا التحديد والتخصيص من أجل تحويل اللّفظ والمعنى من مستوى العموم والغموض إلى مستوى الخصوص والوضوح. لقد تمثّل التّحديد في اختيار مقصد من بين مقاصد أخرى يبوح بها اللّفظ، أمّا التّخصيص فهو طرحُ العموم عن لفظٍ قابلٍ لأن يبوح بأكثر من مقصد شريطة أن يُحكم القارئ إنتاج المعنى بتوجيهه وجهة دون أخرى. إنّ ما يعنينا من كلّ ذلك هو ظاهرةُ تعدّد المعنى: Polysémie[41]. فالكلمةُ تصبح حمّالةً للدّلالات ومن ثمّ تمتاز عن الكلمة ذات المعنى الواحد بطاقة إيحائيّة هائلة للمُؤوّلِ دورٌ في كشف فروعها والحفْرِ فيها عن الخبيء من المعاني.

ب/ المعنى اللّغويّ للكلمة:

لا نعني بذلك المعنى اللّغويّ مطلقا بل موصولا بالتأويل: فعلى قدر ثراء المعنى اللّغويّ للكلمة يكون ثراء الفهم فتتعدّد مسالك الاستقصاء. لذلك فإنّ عنايتنا ليست منصرفة إلى المعاني اللّغوية التي لا يؤثّر تعدّدها في توجيه الفهم وجهة دون أخرى. إنّ المفسّر يتعامل مع المعنى اللّغويّ تعاملا توظيفيّا انتقائيّا يرجّحه أو يثبته إذا ما شاكل فهمه للآية وينفيه إذا ما شذّ عن ذلك الفهم. وبين التّرجيح والنّفي والإثبات يكون الحجاج في خدمة مسلك تأويليّ دون آخر. ويمكن النّظر في النّماذج التّفسيريّة التي رصدنا ضمن مستويَيْن بارزيْن: مستوى التّرجيح كما في المثالين (04) و(18) ومستوى النّفي والإثبات كما في الأمثلة (02) و(09) و(10).

1) مستوى التّرجيح:

* المثال 04:

قام المفسّر بوصف للمعنى اللّغوي ثم عمد بعد ذلك إلى بناء ترجيحه على جانب من ذلك الوصف:

أ/ وصف المعنى اللّغوي لكلمة قُرْء:

قدّم المفسّر ضربيْن من المعنى اللّغوي وقفنا عندهما خلال إثارتنا لقضيّة تحوّل المعنى عن أصله، ضربًا من المعنى اللّغوي العامّ وآخرَ من المعنى اللّغوي الخاصّ.

المعنى اللّغوي العامّ: ويتّصل بمعنى (القرء) وهو «الوقف لمجيء الشّيء المعتاد مجيئه لوقت معلوم ولإدبار الشّيء المعتاد إدباره لوقت معلوم»

المعنى اللّغوي الخاصّ: وهو من «أقرأتِ المرأةُ إذا صارت ذات حَيْض وطُهْر فهي تُقرئ إقراءً». إنّ ذلك "الشّيء المعتاد" الذي ورد على وجه العموم إمّا أن يكون حيضا أو طهرا. فالاختلاف قائم بين العرب فمنهم

من يسمّي وقت مجيء الحيض قُرءا ومنهم من يسمّي وقت مجيء الطّهر قُرءا.

ب/ بناء المفسّر لترجيحه:

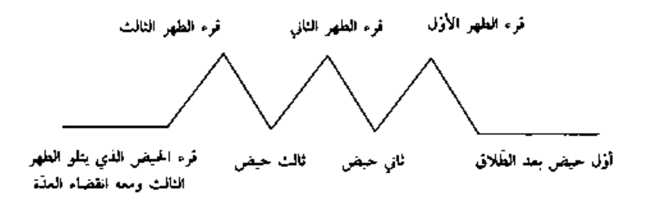
إنَّ غِنَى المعنى اللّغوي للقُرْء على النّحو الذي بيّنا ولّد إشكالاً على مستوى التّأويل لذلك لم يبادر الطّبري بتقديم موقفه بصفة مباشرة بل انطلق في البدء من عرض للاختلاف بين أهل التّأويل في تحديد معنى القُرء باتّجاه الإعلان عن مذهبه في الفهم:

*** الاختلاف بين أهل التّأويل :**

انحصر الاختلاف في فهم المعنى اللّغوي للقرء: فمَن فهمه على أنّه الحيض اعتبر أنّه على المطلّقة أن تتربّص بنفسها ثلاث حِيَض عن خِطبة الأزواج، ومَن فهمه على أنّه الطّهر اعتبر أنّه عليها تربُّص ثلاثة أطهار، والمدّة الزّمنيّة مختلفة بين فترتيْ التربّص. إنّ السؤال الشّرعي المطروح هو: هل تنقضي عدّة المطلّقة شرعا بعد ثلاث حِيَض أم ثلاثة أطهار؟

*** مذهب الطّبري في الفهم:**

جمع الطبري بين معنييْ (الحيض) و(الطّهر) فتحدّث عن قرء الحيض وقرء الطّهر وألّف بينهما معتمدا إياهما مقياسيْن في احتساب عدّة المطلّقة وإن كان جعل قرء الطّهر هو المقياس الرّئيس الذي تُحَدُّ به عدّتها لأنّ فترة العدّة بحساب ثلاث حيض أقصر زمنا منها بحساب ثلاثة أطهار ممّا يحتّم عليها التربّص إلى انقضاء الطّهر الثالث ومجيء قرء الحيض الذّي تستوفي المرأة ببدايته فترة العدّة التي شكّلتها الأطهار الثلاثة:



لقد تعامل المفسّر مع ضربيْن من المعنى: لغويّ وشرعيّ:

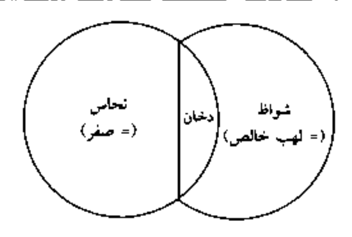
- المعنى اللّغويّ: اعتمد في إطاره الزّوج حَيض/طُهر في احتساب عدّة المطلّقة وبذلك يكون قد صهر المعنييْن في إطار معناهما الجامع وهو (القرء) وإن كان الطّبري قد رجّح مقياس (الطهر) على مقياس (الحيض) لكنّه سخّر عدد الحِيَض في ضبط عدد الأطهار بأسلوب رياضيّ فريد.
- المعنى الشّرعيّ: وهو موصول بحكم الطّلاق من خلال إحالة المفسّر على أمر اللّه المريدَ طلاق امرأته ألاّ يطلّقها إلاّ طاهرا، لذلك ترتبط بداية العدّة بمجيء الحَيْضة الأولى بعد الطّلاق أي بعد انقضاء طهر الفراق بين المرأة وزوجها.

* المثال 18:

عرض المفسّر للاختلاف في المعنى اللّغويّ ثم بنى ترجيحه في ضوء ذلك الاختلاف

أ / المعنى اللّغويّ:

نلاحظ أنّ مدار الاختلاف في المعنى اللّغويّ بين كلمتيْ (الشّواظ) و(النّحاس) هو (الدّخان):



هكذا يبدو التماسّ الدّلالي بين الكلمتيْن ظاهرا فمثلما وُجد بين تينك الكلمتيْن ما يجمعُهما معنًى من خلال (الدّخان) وُجد ما يميّز بينهما معنًى من خلال (اللّهب) و(الصُّفر)، وما على المفسّر إلاّ أن يحسم هذا التشعّب بترجيحه لفهم دون آخر.

ب / بناء المفسّر لترجيحه:

اعتبر الطّبريّ أنّ المعنيّ بالشُّواظ هو اللّهب «بغير دخان كان فيه» وبذلك صرف معنى (الشُّواظ) عن معنى (الدّخان) إلى (اللّهب الخالص) ثم اختار معنى (الدّخان) للنّحاس دون (الصُّفر). وقد صدر المفسّر في ذلك عن خطّة توخّاها في بناء ترجيحه وفق (منطق المعنى) من خلال استحضار العلاقة بين المعاني الفروع اختلافا وائتلافا ضمن معنى جامع هو (العذاب) تعميما و(النّار) تخصيصا:

*** مستوى الاختلاف:**

لا يمكن لمعنى كلمة (شُواظ) بمعنى (الدّخان) أن يأتلف مع معنى (النُّحاس) سواء في إجرائه على معنى (الصُّفر) أم على معنى (الدّخان). فإن استُعمل (النّحاس) بمعنى (الصّفر) فعلاقته (بالدّخان) تبدو غريبة لأنّ (الصُّفر) من غير جنس (الدّخان)[42]. وإن استُعمل بمعنى (الدّخان) فعلاقته (بالدّخان) الذي هو من جنسه تبدو أغرب إذ قد يلحق الإبهامُ معنى إرسال دخان من نار ودخان آخر من نحاس، فهل يختلف هذا عن ذاك ؟

*** مستوى الائتلاف:**

إنّ معنى كلمة (شواظ) بمعنى (اللّهب) الخالص يأتلف مع معنى (النّحاس) في استعماله بمعنى (الدّخان) وهو ائتلاف وليد الاختلاف الذي يمليه منطق الأشياء ومقتضيات الواقع: فاللّهب موصول بالدّخان وهما معا ضمن النّار التي ترتبط بمعنى أعمّ هو (العذاب) المذكور في الآية. وبذلك يكون المفسّر قد صهر المعاني اللّغويّة في إطار مسلك تأويليّ قائم على إدراك العلاقة بين الكلمات والأشياء. وإذا بالمعنى يصبح قضيّة ذهنيّة فلسفيّة تتّصل بمسألة التّفكير ووعي الوجود الموضوعي في أشيائه وانتظامها (نار/نحاس/دخان) وإذا بحركة اللّغة تسير من اكتشاف منطق تلك الأشياء باتّجاه صهرها في مفاهيم ذهنيّة من خلال التواضع على علامات لغويّة تحملها وهي الكلمات. هكذا تسير الحركة طرْدا وعكسا من الشيء أو المرجع هويّةً وانتظامًا إلى المفهوم تفكيرًا إلى العلامة اللّغويّة تواضعًا إلى الاستغلال الفنّيّ لتلك العلامة في صلتها بسواها تأثيرًا.

إنّ معوّل المفسّر هو المعيار المنطقي في اختيار هذا المعنى اللّغويّ أوذاك وذلك بالاحتكام إلى منطق الأشياء الخارجي، وهي الأشياء التي تحيل عليها الكلمات عبر المفاهيم الذّهنيّة، وإلى منطق اللّغة الدّاخلي الموصول بالكلمات من حيث ائتلافها واختلافها على مستوى المعاني وتظلّ الجدليّة قائمة بين المنطقين من أجل تطويق القصد من المعنى.

2) مستوى النّفي والإثبات:

* المثال 02:

أ/ قراءة (اشتروا) في الآية / 16 من سورة البقرة بمعنى (اختاروا):

فهم أصحابُ هذه القراءة (اختاروا) بمعنى (استحباب الكفر على الهدى) معتمدين حجّتين:

- حجّة سياقيّة خارجيّة متّصلة بذكر اللّه الكفّار الذين استحبّوا الكفر على

الهدى من خلال قوله تعالى: «وأمّا ثَمود فهديناهم فاستحبّوا العَمى على الهُدى» وهي مقايسة مغلوطة في نظر الطّبري الذي سيقف على تعارض السّياق الدّاخلي للآية 16 من سورة البقرة وسياق الآية المشار إليها.

- حجّة لغويّة: وتتمثّل في قول العرب«اشتريتُ كذا على كذا» ويتجسّد ذلك المسلك في الاستعمال من خلال الشاهد الشعري الذي أقام صلة ترادف بين الاشتراء والاختيار. أمّا الطبري فيذهب إلى إثبات أنّ المعنى المراد من (اشتروا) هو«معنى الشّراء الذي يتعارفه النّاس من استبدال شيء مكان شيء وأخْذ عوض على عوض» وحجّته تركيبيّة إذ عمد إلى الاستدلال على ما ذهب إليه بواسطة التركيب الاستئنافي الذي يمثّل الجزء الثاني من الآية ربطًا لمعنى (اشتروا) بمعنى (الربح). إنّ أخْذ الطّبري بمثل هذه الحجّة الدّاخليّة أوْلى عنده من الاحتجاج بسياق آية أخرى .

ب/ القراءة الحرفيّة للفعل (اشتروا) من الآية المذكورة:

لقد فهم أصحاب هذه القراءة أنّ الكفّار كانوا على الإيمان ثمّ كفروا بناء على فهم حرفيّ لـ(اشتروا) بمعنى (ترْك الشيء واستبداله بعوض له). إنّ المعنى اللّغويّ الحرفي يبدو عند الطبري غير مشاكل للقصد في الآية موضع النّظر لذلك يعوّل على حجج ثلاث لإثبات خلاف ذلك :

- حجّة سياقيّة داخليّة: فقد رجع الطّبري إلى الآية (08) من سورة البقرة وما ورد بعدها من اقتصاص لقصص الكفّار الذين لم يعرفوا إيمانا ليثبت أنّ المعنى الحرفيّ للاشتراء لا يقود إلى تطويق القصد من المعنى.

- حجّة لغويّة: وقف الطبري من خلالها على ظاهرة تعدّد المعنى اللّغويّ للكلمة الواحدة. ففضلا عن معنى (استبدال شيء بآخر) نجد معنى (أخذ شيء بترك آخر غيره) أو معنى (اختار).

- حجّة نقليّة: وتتمثّل في ما رُوي عن ابن عبّاس وابن مسعود في تأويلهما (اشتروا) بمعنى (أخذوا الضّلالة وتركوا الهدى). ومادام الطبري قد ارتضى هذا المسلك التأويلي المأثور فقد احتجّ له بحجّتيْن أخريَيْن:

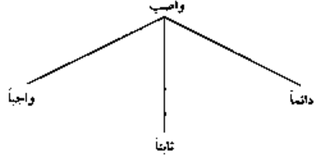
- حجّة لغوية: من خلال اختياره لمعنى لغويّ بعينه هو (أخذ شيء بترك آخر غيره) فيكون بذلك قد انتقى من المعاني اللّغويّة المتعدّدة للكلمة الواحدة ما يخدم مسلكه في التأويل.

- حجّة سياقية خارجية: من خلال إقامة علاقة ترادف بين (اشتراء الضّلالة بالهدى) و(استبدال الكفر بالإيمان) في آية أخرى هي قوله تعالى: «ومَنْ يتبدّلِ الكفرَ بالإيمانِ فقد ضلّ سواءَ السّبيلِ». ويعتبر الطبري هذه المقايسة صحيحة لأنّها لا تتعارض والسّياقيْن الخاصّ والعامّ للآية (16) من سورة البقرة وبذلك تبدو علاقة الترادف جليّة بين (الشراء) و(الاستبدال).

* المثال (09):

لكلمة (وَاصِب) أكثر من معنى ولكنّ المفسّر يقيم فهمه لمعنى هذه الكلمة على قاعدة المعنى العامّ للآية والمتعلّق بعلاقة المؤمن بربّه، وقد سلّط الضّوء على معنى (واصب) عبر علاقتيْن: علاقة التّرادف وعلاقة التّخالف، فالأولى مثبتة والثانية منفيّة:

أ/ علاقة التّرادف: والمراد بها تحديدا تلاحق المعاني في سياق واحد فكلّ معنى يكمّل الآخر وكأنّ معنى كلمة (وَاصِب) مشاع في كلمات أُخَر يُعتبر انخراطها في سلك التركيب لملمةً لشتات ذلك المعنى الذي صِيغ في كلمة مفردة:



فلئن رأينا المفسّر ينتقي من بين معاني الكلمة الواحدة معنًى يبدو هو الأشكل بسياق الآية وبمسلكه في الفهم، فإنّه في هذا المثال من الآية / 52

من سورة النّحل يفرّع معنى الكلمة الواحدة إلى معان فروع تتصاهر فيما بينها لتكشف عن معنى مشترك هو (واصب) مجسّدا عبر سلك التّرادف بين معاني (الدّيمومة) و(الثّبات) و(الوجوب).

ب/ علاقة التخالف: ويتجلّى التّخالف من خلال معنى مغاير لمعنى (وَاصب) في الآية، وهو (من الألم). ولم يفت المفسّر أن يذكر بعضا من مسبّبات (الوصَب) بمعنى (الألم) ومنها (العياء) و(الملل). ولئن رأينا فيما مرّ أنّ علاقة المعنى بالمعنى -في إطار الكلمة المفردة- قائمة على التعدّد أو قائمة على الاشتراك المعنوي فإنّنا نلاحظ -في هذا المقام- أنّها قائمة على قاعدة السّببيّة، فالمسبِّب هو العياء (أو الأين) والملل والمسبَّب هو (الوصَب) أو (الألم) وهي علاقة منطقيّة صرف يرتبط فيها المعنى بالمعنى على نحو ما يرتبط السّبب بالنّتيجة.

* المثال 10:

رأينا أنّ للكلمة أكثر من معنى، لذلك يضطلع المفسّر باختيار معنى الكلمة المشاكِل للآية من حيث إضاءته للسّياق العامّ، وقد عمد الطبريّ إلى نفي معنًى لـ (وأنّهم مفرطون) وإثبات آخر:

أ/ المعنى المنفيّ:

يرى أصحاب الفهم الذي يعارضه الطبري، أنّ قوله (وأنّهم مُفرَطون) معناه (مُعْجَلون إلى النّار مقدَّمون إليها) قياسا على استعمال شائع عند العرب: (أفرطنا فلانا في طلب الماء إذا قدّموه لإصلاح الدّلاء والأرشية وتسوية ما يحتاجون إليه من ورودهم عليه) وهو قياس مغلوط لأنّ التّطابق غير قائم بين الاستعمالين الشّائع والحادث:

الاستعمال الشائع	الاستعمال الحادث	العلاقة
قدِمَ مقدّما لإصلاح ...	قدم مقدما لإصلاح ...	تطابق
... الدّلاء والأرشية وتسوية ما يحتاجون إليه...	شيء في النّار ...	اختلاف
عند ورودهم عليه	لواردٍ يرد عليها فيها	اختلاف

كما نفى الطّبري أيضا فهم (الإفراط) في الآية بمعنى (الإبعاد) ولعلّه لم يأنس إلى ذلك الفهم لعدم شيوعه بين الرّواة لذلك عداه إلى الاحتجاج للمعنى الذي اختاره مسلكا في التأويل.

ب/ المعنى المثبت :

نلاحظ من خلال قسم النّفي أنّ الطبريّ أثبت ضمنيّا، من خلال دحضه لمعنى الإفراط بمعنى التّعجيل، اختياره لمعنى الإفراط بمعنى التّخليف والتّرك تعويلا على حجّتيْن:

- حجّة نقليّة: من خلال تواتر الرّواية بذلك المعنى عند كثيرين من أهل التّأويل.
- حجّة لغويّة: من خلال توظيف ما يحكى عن العرب في معنى هذه الكلمة: «ما أفرطتُ ورائي أحدا أي ما خلّفتُه وما فرّطتُه أي لم أخلفْه» وهو ما ينسجم والمعنى العامّ للآية المتّصل بالنّار والعذاب.

هكذا يُعنى المفسّر بالمعنى اللّغوي للكلمة على مستوى تعدّدِ ذلك المعنى اللّغوي أو انبنائه على معنى مشترك أو تواصلِ أجزائه علّيّا على نحو ما يتواصل السّبب ونتيجته متّخذا إيّاه مدارا للتأويل في الترجيح والنّفي والإثبات كاشفا عن مسلك في الفهم دون آخر ضمن خطّة حجاجيّة بيّنة المعالم.

ج/ كمون التّضاد المعنوي في الكلمة:

* المثال 11:

تعامل المفسّر مع التّضادّ المعنوي للكلمة من خلال مستوييْن: رصد الظاهرة وتعليلها:

أ/ رصد الظاهرة:

يبدو التضادّ المعنوي كامنا كمونا دقيقا في كلمة (وراء) التي تفهم بمعنى (أمام) في الآية / 79 من سورة الكهف. فيتّضح أنّ الكلمتيْن (وراء) و(أمام) تتجرّدان من معنييْهما الحسّيّيْن (=خلف وقدّام) لتتمحّضا لإفادة معانٍ مجازيّة أوسع موصولة بالإحاطة والتّرصّد والانتظار من لدن مَلِك يترقّب كلّ سفينة ليأخذها غصبا.

ب/ تعليل الظاهرة:

يتجاوز الطّبري وصف الظّاهرة أي إمكانيّة تعويض " أمام" بـ"وراء" على نحو ما استشهد بعض أهل المعرفة بكلام العرب بالبيت الشّعري المذكور في بني مروان، إلى تعليل إفادة (وراء) لمعنيَيْن هما في الأصل متضاذّان (خلف # قدّام). وقد نظر المفسّر فيما يجوز استعماله من (وراء) و(قدّام) عبر مسلكيْن: مسلك ربْط الزّوج وراء/ أمام بالمكان ومسلك ربْطه بالأيّام والأزمنة:

*** مسلك ربْط الزّوج بالمكان:**

ويتّضح ذلك بجلاء من خلال التوقّف بأناة عند حدث التلاّقي في المكان بين شخصيْن: فالشخص الذي تلاقيه وأنت أمامه فأنت من ورائه في طلبه والسّعي إليه، والشخص الذي تلاقيه وهو أمامك فهو من ورائك في طلبك والسّعي إليك.

*** مسلك ربْط الزّوج بالزّمان:**

ويتّضح من خلال الاستعمال المجازي القائم على التّشخيص: فقولك(وراءك برْد شديد) أصله (أنت وراءه) ولمّا لحقك البرد صار كأنّه من ورائك، وقولك (وبين يديْك حرّ شديد) الأصل أنت وراءه كأنّك إذا بلغْته صار هو أمامك.

ويتضافر المسلكان للدّلالة على أنّ الكلمة الواحدة قد تتضمّن المعنى ونقيضه حسب الاستعمال حقيقة أو توسّعا. كما يتّضح في هذا المثال أنّ المعنى مرتبط بما يريد المتكلّم من التّعبير أكثر ممّا هو مرتبط بما يفيده ذلك التّعبير في الاستعمال العاديّ لـ (وراء) و (قُدّام). فالمعاني الحافّة هي الإحاطة والتّرصّد والانتظار وهي كلُّها يغذّيها سياقٌ بعيْنه وتؤكّدها خطّة معيّنة في الفهم. لذلك فالتّضادّ المعنويّ هو ظاهرة حيويّة تدلّ على أنّ النّشاط اللّغويّ جوهرُه تنوّع وتجدّد وتجاوز دائب للاستعمالات العاديّة إلى أخرى غير مألوفة.

* **المثال 14:**

يتضح من خلال مثال الآية / 23 من سورة سبأ ما تعلّق منها بالفعل (فُزّع)، وجود كلمة واحدة ذات معنيين متضادّين: (الشجاع) و(الجبان)، وليس هذا التضادّ راجعا إلى مجاز في الاستعمال على نحو ما رأينا في المثال 11، بل هو راجع إلى اختلاف بين مواضعتين: مواضعة يقع فيها إجراء فعل المشتقّ على بنية المجهول فالشّجاع عند العرب هو (الذي تنزل به الأمور التي يُفْزَع منها) ومواضعة يجرى فيها فعل المشتقّ على بنية المعلوم فالجبان عند العرب هو (الذي يَفْزَع من كلّ شيء). ولكنّ الفرق بين بنيتيْ الفعل كامن مستترلا أثر له في بنية الكلمة (مفزّع)، ولكن تتضح، بعد تحويل ذيْنك الكمون والاستتار إلى بروز وسفور، علّة إطلاق (مفزّع)على كلّ من (الشّجاع) و(الجبان)، فالمعنى مرتبط بغرض المتكلّم من ناحية وبالسّياق الّذي زُرِعَ فيه من ناحيةٍ أخرى.

لقد أطلقنا صفة الكمون على التضادّ المعنوي للكلمة الواحدة مهتمّين بتعليل المفسّر للظّاهرة دون الاكتفاء بالوقوف عند تعامله معها ملاحظةً ورصدًا. إنّ معنى الكلمة في حدّ ذاته يشكّل في النصّ القرآني قضيّة فضلا عن قضيّة بنيتها لأنّ المعنى مرتبط بما يريد باثّه أو مرسلُه وبما تفيدُه اللّغةُ كما تواضع النّاسُ عليها وبما يتوصّل المتقبّل أو المؤوّل إلى فهمه ممّا قد لا يكون على صلةٍ بما قصده المرسل ولا بما تفيده الألفاظ كما اعتاد النّاسُ على التّخاطب بها.

سعينا إذن إلى تتبّع المعنى على مستوى الكلمة المفردة ضمن حركات ثلاث: حركة اللّغة وحركة الزّمن وحركةالمنطق: فقد تبيّن لنا في إطار حركة اللّغة أنّ لمعنى الكلمة بدائل ليست ضرورة بدائل معجميّة بل هي بدائل تأويليّة موصولة بفهم المفسّرللمعنى القائم على التّعليل وفق الصّلة القائمة بين معاني الكلمات في إطار الحقل الواحد أو وفق مقتضيات السّياق. أمّا في إطار حركة الزّمن فيبدو تعامل المفسّر مع معنى الكلمة قائما على رصد نقاط

التحوّل حسب تطوّر الاستعمال وفق التّراشح الدّائم بين الجانب الحسّي للمعنى وجانبه المجرّد وما يفرزه ذلك التّراشح من تراكم على مستوى المواضعات المتعاقبةعلى محور الزّمن. لذلك لاحظنا أنّ الزّمن يفعل فعله في معنى الكلمة تشكّلا وتحوّلا ممّا قد يغري المبدع بالعودة إلى إحياء التّسميات الأولى في أبعادها الحسّيّة المتعدّدة بحثا عن جديد المعاني. أمّا في إطارحركة المنطق فتنبسط قضيّة التأويل باعتبارها عمليّة ذهنيّة يتوصّل من خلالها المفسّر إلى محاصرة القصد عبر مسالك متعدّدة يوظّفها على اختلافها من أجل تأسيس الفهم وفق قواعد التّفكير الصّحيح. لذلك قام بتحويل اللّفظ من وضع العموم إلى وضع الخصوص وبتسخير ما يخدم فهمه من المعاني اللّغويّة للكلمة الواحدة ترادفا أو تضادّا في إطار ظاهرة تعدّد المعنى الذي يتجاذبه أحيانا قطبا الحقيقة والمجاز، دون أن يفوته الرّجوع إلى التركيب أو السّياقيْن الدّاخلي والخارجي كلّما دعت الضرورة. إنّ المفسّر قام ببناء تلك المعطيات جميعها بناء منطقيّا وعلميّا رياضيّا-أحيانا-على نحو ما رأينا في المثاليْن 17 و04 في إطار حجاجيّ تتقارع فيه الأدلّة ترجيحا وإثباتا ونفيا. ولكنْ كيف انبثق الحدث الجماليّ من الحدث التّأويليّ من خلال معالجة العنصر الصّرفيّ ممثّلا في الكلمة بنيةً ومعنًى؟

اتّضحتْ لنا من خلال ما تقدّم أهمّية مقولة **الاختيار** Selection[(43)]: اختيار الهيئة الّتي تكون عليها بنية الكلمة فعلا كانت أم اسما أم حرْفًا. فيكفي مثلا أن تدخلَ همزة التّعدية على الفعل أو تُنْزع عنه لتتغيّر وجهةُ المعنى على نحوٍ كلّيّ. كما يمكن أن يصل الاختيار بالباثّ أو المرسل إلى الخروج المتعمَّد عن القاعدة المعمول بها في نظام الضّمائر أو الأزمنة فيختار المثنّى للدّلالة على الجماعة أو يبدأ بالمفرد ثمّ يخاطب الجماعة أو يخاطب الواحد خطاب الاثنيْن أو يستعمل المستقبل للدّلالة على الماضي.. في إطار اختيارات صرفيّة فنّيّة تشهد على التّعامل الجماليّ مع المكوّن الصّرفيّ بمعزل عن النّشاط اللّغويّ العاديّ للبنية الصّرفيّة - ولم تكن غايتنا في هذا البحث

استقصاء جوانب المسألة الصرفيّة في القرآن- وذلك للفت النظر إلى ما للنظام الصرفيّ من فاعليّة فنيّة من خلال "الاهتداء إلى السّمات الّتي تؤلّف المجال الاستطيقي في هذا النّظام"[44]. كما تبيّن لنا من خلال معالجة الكلمة على صعيد المعنى أهمّيّة ظاهرة تعدّد المعاني: Polysémie إذ بان أنّ معنى الكلمة يمثّل نقطةَ إشعاع على معاني كلمات أخرى فتجلّى الفرق شاسعا بين الكلمة ذات الدّلالة الواحدة: Dénotation وبين الكلمة ذات الإيحاء: Connotation. إنّ فاعليّة العنصر الإيحائيّ في الكلمة القرآنيّة تمثّل أرضيّة خصبة لكلّ لغة فنّيّة يروم صاحبها الكشف الجماليّ عن المعنى. كما دلّ التقاطع بين التّأويليّ والجماليّ على صعيد الكلمة على ظاهرة تعدّد المقاصد Les intentions[45]. ففي عمق الإيحاءات قد يتوارى القصد من البلاغ اللّغويّ وخاصّة الفنّيّ بسبب قابليّة ذلك البلاغ لأن يُفهم على أكثر من نحوٍ دلاليّ. وينضاف إلى مثل هذه المقوّمات الجماليّة لمعنى الكلمة مقوّم آخر هو الجانب الحسّيّ للمعنى، فالمفسّر إذ يكشف عن هذا الأصل الحسّيّ للمعنى أوذاك فإنّه ينبّه إلى أهميّة الرّجوع بالكلمات إى أصول انبثاقها. فإحياء التّسميات الحسّيّة الأولى يمثّل شكلا من أشكال الإبداع اللّغويّ والجماليّ عبر العودة إلى اللّغة المنسيّة وبعثها من جديد من أنفاق الذّاكرة. ولا محيد عن التّنبيه في الآخر إلى أهمّيّة الثّالوث مرسل/ رسالة/ متقبّل في طبْع معنى الكلمة بهذه السّمة أو تلك فلا كلمة دون سياق ولا سياق بمعزل عن المرسل ولا فهمَ دون مرسَل إليه. إنّها شبكة تواصليّة مشدودٌ بعضُها إلى بعض برجم ماسّة وهي الكفيلةُ بإرسال الضّوء على المعنى.

صحيح أنّنا سلّطنا الضّوء على الكلمة بنيةً ومعنًى فوقفنا على مظاهرَ من جماليّتها في خطابٍ يسمو على مألوف الكلام دون أن نكون بمعزل عن ملابسات التّركيب وبلاغة السّياق، لكنّنا نروم في الفصل الآتي تحويل الضّوء عن جماليّات العنصر الصّرفيّ إلى جماليّات العنصر النّحويّ في إطار العلاقة بين الكلمة وسواهافي سلك التّركيب.

الفصل الثّاني

النَّظْم وتَنْوِيعَات المعنى

إنّنا نتناول الكلمة في هذا المستوى من البحث ضمن مصطلح التوليف: Combinaison بما هو دخول للوحدة اللغويّة ضمن علاقة بوحدات أخرى[46]: ولهذه العلاقة وَجْهان: وجْهٌ تركيبيّ نحوي لثرائه أثرٌ في تنويع المعنى وهو معنى حرْفيّ: Littéral يتطابق فيه ما تعنيه الكلمة أو الجملة وما يريده المتكلّم. ووجهٌ مجازيّ يريد من خلاله المتكلّم أن يُبلغ معانيَ غيرَ التي تبوح بها الكلمة أو الجملة من الناحية الحرفيّة، وهذا الضربُ من التوليف ينتج عنه معنى مجازيّ: Métaphorique يُباين فيه قصدُ المتكلّم المعنى الحرفيَّ للكلمة أو الجملة[47] لذلك فإنّنا سَنُعْنَى بالكلمة منخرطةً في التّركيب النّحوي ضمن الاهتمام بالأداء الحرفيّ للّفظ والمعنى وبها منخرطة في التّركيب المجازي ضمن الاهتمام بالأداء المجازي للزّوج ذاته.

أ ـــ التَّرْكيبيُّ

عادةً ما يُطْلَق التّركيب على فرْعٍ من النّحو يصف فيه الدارس القواعد التي تُؤلِّفُ وفقها الوحدات الدّالة في شكل جُمَلٍ. إنّ التّركيب الذي يُعَالِجُ الوظائف يكاد يتميّز تقليديا عن الصرف: Morphologie باعتبار هذا يمثل دراسةَ أبنية أو أجزاء في الخطاب من حيث الحالات الإعرابية ومن حيث تشكّل الكلمات أو اشتقاقها[48]. ولكنّ ما يعنينا ضمن مبحث اللفظ والمعنى هو أنّ التركيب تجسيد لوضع اللّفظ مؤتلفا وهو وضع سيتّخذ الطّبري من أشكال ائتلافه مسلكًا إلى المعنى في اتجاه إعادة بنائه. إنّ المفسّر هو ذلك المتلقّي الذي يهتدي بالعلاقات القائمة بين الوحدات اللغويّة من أجل إعادة بناء المعنى أو التجربة على حدّ تعبير أعلام الوظائفيّة من لسانيّي زماننا. وهي تجربة تمثّل موضوع التواصل[49]:

عدد المثال	المصدر	الشاهد القرآني بالسورة / الآية	تعليق الطبري
01	جامع البيان ج1 / ص59-61	الفاتحة / الآية 02: "الحمدُ للهِ ربِّ العالَمينَ"	"فإن قال لنا قائل: وما معنى قوله: الحمد لله؟ أحَمِدَ اللهُ نفسَه جلّ ثناؤه فأثنى عليها، ثمّ عَلَّمَناه لنقول ذلك كما قال ووصف به نفسه؟ فإن كان ذلك كذلك، فما وجْهُ قوله تعالى ذكْرُه إذًا (إيّاكَ نعبدُ وإيّاكَ نستعينُ)؟ وهو - عزّ ذكرُه - معبود لا عابد، أمْ ذلك من قِبَلِ جبريل أو محمّد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم؟ فقد بطل أن يكون ذلك لله كلامًا. قيلَ: بل ذلك كلّه كلام الله جلّ ثناؤه ولكنّه -جلّ ذكره- حَمِدَ نفسَه وأثنى عليها، بما هو له أهل، ثمّ علّم ذلك عباده وفرض عليهم تلاوته، اختبارًا منه لهم وابتلاءً، فقال لهم: قولوا الحمد لله ربّ العالمين وقولوا إيّاك نعبد وإيّاك نستعين، فقوله إيّاك نعبد ممّا علّمهم جلّ ذكره أن يقولوه ويدينوا له بمعناه، وذلك موصول بقوله الحمد لله ربّ العالمين، وكأنّه قال: قولوا هذا وهذا. فإن قال: وأين قوله "قولوا" فيكون تأويل ذلك ما ادّعيْتَ؟ قيل: قد دلّلنا فيما مضى أنّ العرب من شأنها إذا عرفتْ مكانَ الكلمة ولم تشكّ أنّ سامعَها يعرف بما أظهرتْ من منطقها ما حذفتْ، حذْفَ ماكفى منه الظاهرُ من منطقها، ولا سيّما إن كانت تلك الكلمة التي حذفت قولا أو تأويل قول كما قال الشاعر(= الوافر): واعْلمُ أنّني سأكونُ رَمْسًا إذا سارَ النّواعِجُ لا يسيرُ فقال السّائلون لمنْ حَفَرْتُمْ فقال المخبرون لهم وَزيرُ. قال أبو جعفر: يريد بذلك: فقال المخبرون لهم: الميّتُ وزير فأسقط الميّت، إذ كان قد أتى من الكلام بما يدلّ على ذلك، وكذلك قول الآخر. (= الكامل): ورأيتِ زوْجَكِ في الوغى مُتَقلّدًا سيْفًا ورُمْحًا وقد علم أنّ الرّمح لا يتقلّد وإنّما أراد: وحاملاً رُمحًا ولكن لمّا كان معلومًا معناه اكتُفِيَ بما قد ظهر من كلامه عن إظهار ما حُذِف منه، وقد يقولون للمسافر، إذا ودّعوه: مُصاحَبًا مُعافًى، يحْذِفون سرْ واخْرجْ إذ كان معلومًا معناه وإن أسقِط ذكرُه، فكذلك ما حُذِفَ من قول الله تعالى ذكره (الحمدُ للهِ ربِّ العالَمينَ) لمّا عُلِم بقوله جلّ وعزّ (إيّاك نعبدُ) ما أراد بقوله الحمد لله رب العالمين، من معنى أمْرِه عِبادَه، أغنتْ دلالةُ ما ظهر عليه من القول عن إبداء ما حُذِفَ".

02	نفسه ج1/ ص137-140-145-146	البقرة/الآيات16-17-18:"أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين: مثلهم كمثل الذي استوقد نارًا فلمّا أضاءت ما حوله ذهب اللهُ بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون صمٌّ بكم عمْيٌ فهُمْ لا يرجعون"	"قال أبو جعفر: وإذا كان تأويل قول الله جلّ ثناؤه (ذهب اللهُ بنورهِمْ وتركهم في ظلماتٍ لا يُبْصِرون) هو ما وصفنا من أنّ ذلك خَبَرٌ من الله جل ثناؤه عمّا هو فاعلٌ بالمنافقين في الآخرة، عند هتْك أستارهم وإظهاره فضائح أسرارهم وسلْبه ضياء أنوارهم مِنْ تَركهم في ظلم أهوال يوم القيامة يترددون، وفي حنادسها لا يُبْصرون فبيّن أنّ قوله جلّ ثناؤه (صمٌّ بُكْم عُمْي فهم لا يرجعون) من المؤخَّر الذي معناه التقديم، وأنّ معنى الكلام "أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتُهم وما كانوا مهتدين صُمّ بُكْمٌ عُمْيٌ فهم لا يرجعون مَثَلهم كمثل الذي استوقد نارًا فلمّا أضاءت ما حَوْله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون) أو كمثل صيِّب من السّماء".
03	نفسه ج1/ 195-196-197	البقرة الآية 34:"وإذْ قال ربّكَ للملائكة إنّي جاعلٌ في الارض خليفةً قالوا أتجْعَلُ فيها مِنْ يُفسدُ فيها ويَسْفِكُ الدّماء ونحنُ نُسَبِّحُ بحمْدِك ونُقدِّسُ لك قال إنّي أعْلَمُ مَا لا تَعْلمونَ"	"فإن قال قائل: فما معنى ذلك وما الجالبُ لإذْ إذْ لم يكن في الكلام قبْله ما يعطف به عليه؟ قيل له: قد ذكرْنا فيما مضى أنّ الله جلّ ثناؤه، خاطب الذين خاطبهم بقوله: (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتًا فأحياكم) بهذه الآيات والتي بعدها مُوَبِّخهم مقبِّحًا إليهم سوء فعالهم ومُقامهم على ضلالهم مع النعم التي أنعمها عليهم وعلى أسلافهم ومذكّرهم بتعديد نِعَمه عليهم وعلى أسلافهم بأسَه أن يسلكوا سبيل مَنْ هلك من أسلافهم في معصية الله، فيسلك بهم سبيلهم في عقوبته ومُعَرِّفهم ما كان منه من تعطّفه على التّائب منهم استعتابا منه لهم. فكان مما عدّد من نعمه عليهم، أنّه خلق لهم ما في الارض جميعًا وسخّر لهم ما في السماوات، من شمسها وقمرها ونجومها وغير ذلك من منافعها التي جعلها لهم ولسائر بني آدم معهم منافع، فكان في قوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتًا فأحْياكُمْ ثم يُميتكُمْ ثم يُحْييكُمْ ثم إليه تُرْجَعُونَ) معنى: اذكروا نعمتي التي أنعمتُ عليكم، إذ خلقْتكم ولم تكونوا شيئا، وخلقتُ لكم ما في الارض جميعًا وسوّيْتُ لكم ما في السماء. ثم عطف بقوله (وإذ قال ربُّك للملائكة) على المعنى المقتضى بقوله: (كيف تكفرون بالله) إذ كان مقتضيًا ما وصفتُ من قوله (اذكُروا نعمَتِي) إذ فعلتُ بكم وفعَلت واذْكروا فعلي بأبيكم آدم، إذ قلت للملائكة: إنّي جاعل في الارض خليفة. فإن قال قائل:

			فهل لذلك من نظير في كلام العرب نعلم به صحّة ما قلت؟ قيل: نعم، أكثر من أن يُحصى، من ذلك قول الشاعر (الوافر): أجِدّك لن ترى بثُعَيْلبـــاتٍ ولا بَيْدانَ ناجيـــةً ذَمـــولاً وَلا متداركٍ والشمسُ طِفْلٌ ببعْضِ نواشِغِ الوادي حُمُولاً فقال: ولا متدارك ولم يتقدّمه فعلٌ بلفظه يُعطف عليه، ولا حرف معربٌ إعرابَه فيُردّ متدارك عليه في إعرابه، ولكنّه لمّا تقدّمه فعلٌ مجحود بلن يدلّ على المعنى المطلوب في الكلام، وعلى المحذوف استغنى بدلالة ما ظهر منه عن إظهار ما حذف وعامل الكلام في المعنى والإعراب معاملته أن لو كان ما هو محذوف منه ظاهرًا لأنّ قوله: *أجِدّك لنْ ترى بثُعَيْلِباتٍ* بمعنى أجدّك لست براءٍ، فردّ متداركا على موضع ترى، كأنّ لست والباء موجودتان في الكلام، فكذلك قوله: (و إذْ قال ربُّك) لما سلف قبله، تذكير الله المخاطبين به ما سلف قبلهم، وقبل آبائهم من أياديه وآلائه، وكان قوله (وإذ قال ربُّك للملائكة) مع ما بعده من النّعم التي عدّدها عليهم، ونبّههم على مواقعها ردّ إذْ على موضع (وكنتم أمواتا فأحْياكُمْ) لأنّ معنى ذلك: اذكروا هذه من نِعْمي، وهذه التي قلت فيها للملائكة- فلمّا كانت الأولى مقتضية (إذْ) عطفَ وإذْ على موضعها في الأولى كما وصفنا من قول الشاعر في: ولا متدارك" .
04	تفسيره ج1/ ص229-233-234	البقرة/الآية 35: ﴿وقُلْنا يا آدمُ اسْكُنْ أنتَ وزَوْجُكَ الجنّةَ وكُلا منها رغدًا حيث شئتُما ولاتقْربا هذه الشجرةَ فتكونا من الظّالمينَ﴾	"وفي قوله (فتكونَا منَ الظّالمين) وجْهان من التأويل: أحدُهما أن يكون (فتكونا) في نيّة العطف على قوله (ولا تقْرَبا) فيكون تأويله حينئذ. ولا تقربا هذه الشجرة ولا تكونا من الظالمين، فيكون (فتكونا) حينئذ في معنى الجزْم مجزوم بما جُزِمَ به (ولا تقْرَبا) كما يقول القائل: لا تكلّم عمرًا ولا تُؤذِه، وكما قال امرؤ القيس (الطويل) : فقلت له صَوِّبْ ولاَ تَجْهدَنَّهُ فَيُذرِكَ مِن أُخْرَى القَطاةِ فتزْلَقِ فجزمَ فَيُذْرِك بما جزم به لا تجهدَنّهُ، كأنّه كرّر النهي. والثاني أن يكون (فتكونا من الظالمين) بمعنى جواب النّهي فيكون تأويلُه حينئذ: لا تقربا هذه الشجرة فإنكما إنْ قربْتُماها كنتُما من الظالمين، كما تقول:

			لا تشتمْ عمرًا فيشتمَك مجازاة، فيكون (فتكونا) حينئذ في موضع نصْب، إذ كان حرفا عطف على غير شكله لما كان في (ولاتقربا) حرف عامل فيه، ولايصلح إعادته في (فتكونا) فنصب على ما قد بيّنت في أوّل هذه المسألة. وأما تأويل قوله (فتكونا من الظّالمين) فإنّه يعني به: فتكونا من المتعدّين إلى غيرما أذن لهم وأبيحَ لهم فيه، وإنّما عنى بذلك أنّكما إنْ قرَبْتُما هذه الشجرة، كنتما على منهاج مَنْ تعدّى حدودي وعصى أمري واستحلّ محارمي، لأنّ الظالمين بعضهم أولياء بعض، والله وليّ المتّقين."
05	نفسه ج1/ ص373-375-376	البقرة الآية 78: ﴿وَمِنْهم أمّيّونَ لايعلمون الكتابَ إلاّ أمانِيّ وإنْ همْ إلاّ يظُنّونَ﴾	"والذي يدلّ على صحّة ما قلنا في ذلك وأنّه أوْلى بتأويل قوله (إلاّ أمانيّ) من غيره من الأقوال قول الله جلّ ثناؤه(وإنْ هم إلاّ يظنّون) فأخبر عنهم جلّ ثناؤه أنهم يتمنّون ما يتمنّون من الأكاذيب ظنًّا منهم لا يقينًا (...) وإنما قيل (لايعلمون الكتاب إلاّ أمانيّ) والأماني من غير نوع الكتاب، كما قال ربّنا جلّ ثناؤه (ما لهُم به مِن عِلْمٍ إلاّ اتباعَ الظنّ) والظنّ من العلم بمعزل، وكما قال (وما لأحَدٍ عِنْدَهُ من نعمةٍ تُجزى إلاّ ابتغاءَ وَجْهِ رَبّهِ الأعْلى)، وكما قال الشاعر(الخفيف): ليسَ بيْني وبيْن قيس عتابُ غيْرَ طعْنِ الكُلَى وضرْبِ الرّقابِ وكما قال نابغةُ بني ذبيان (الطويل): حلفتُ يمينًا غيرَ ذي مثْنويّةٍ ولا عِلْمَ إلاّ حُسْنَ ظنٍّ بغائبِ في نظائرَ لِمَا ذكَرْنا يطُولُ بإحْصائِهَا الكتاب، ويُخْرِجُ بـ (إلاّ) ما بعدها من معنى ما قبلها، ومن صفته وإن كان كلّ واحد منهما من غير شكل الآخر ومن غير نوعِه ويسمّي ذلك بعضُ أهل العربيّة استثناءً منقطعا لانقطاع الكلام الذي يأتي بعد (إلاّ) عن معنى ما قبلها، وإنّما يكون ذلك كذلك في كلّ موضع حَسُنَ أن يُوضَعَ فيه مكانَ (إلاّ) (لكن) فيُعْلَم حينئذ انقطاع معنى الثاني عن معنى الأول، ألا ترى أنّك إذا قُلتَ: (ومنهم أمّيّونَ لا يعْلَمُونَ الكتابَ إلاّ أمانِيّ) ثم أردْتَ وضع (لكن) مكان (إلاّ) وحذف (إلاّ) وجَدْتَ الكلام صحيحًا معناه صحّتَه وفيه (إلاّ)، وذلك إذا قلت (ومنْهم أمّيّون لاَ يعلمون الكتاب) لكن أماني يعني لكنّهم يتمنّون، وكذلك قوله (مالَهُم به من عِلم إلاّ اتباع الظنّ) لكن اتّباع الظنّ بمعنى لكنّهم يتّبعونَ الظنّ وكذلك جميع هذا النّوع من الكلام على ما وصَفْنا".

06	نفسه ج1/ ص388-389-390	البقرة / الآية 83: "وإذْ أخذْنا ميثاق بني إسرائيل لا تعْبدُون إلاّ الله وبالوالديْن إحْسانًا..."	"...وقوله جلّ ثناؤه (وبالوالديْن إحْسانًا) عطفٌ على مَوْضِعِ (أنْ) المحذوفة في (لا تعْبدونَ إلاّ الله) فكان معنى الكلام: وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل بأن لا تعبدوا إلاّ الله وبالوالديْن إحسانًا، فرفع (لا تعبدون) لمّا حذف (أن) ثم عطفَ بالوالديْن على مَوْضِعِها، كما قال الشاعر (الوافر): مُعَاوِيَ إنَّنا بَشَرٌ فَاسْجِحْ فَلَسْنَا بالجبالِ وَلا الحَدِيدَا فنصَبَ الحديد على العطف به على موضع الجبال، لأنّها لو لم تكن فيها باء خافضة كانت نَصْبًا فعطف بالحديد على معنى الجبال لا عَلَى لَفْظِهَا، فكذلك ما وصفتُ من قَوْلِهِ (وبالوالدين إحْسَانًا). وأمّا الإحسانُ فمنْصُوبٌ بفعلٍ مُضْمَرٍ يؤدّي معناه قوله (وبالوالديْن) إذْ كانَ مفهومًا معناه، فكان معنى الكلام لو أظهر المحذوف: وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل بأنْ لا تعبدوا إلاّ الله وبأن تُحْسِنُوا إلى الوالديْن إحسانًا، فاكتفى بقوله (وبالوالديْن) من أن يُقال: وبأن تُحْسِنوا إلى الوالديْن إحسانا إذ كان مفهوما أن ذلك معناه بما ظهر مِنَ الكلام."
07	نفسه ج2/ص31-32-33-34	البقرة / الآية 150: "ومِنْ حيثُ خرجْتَ فولِّ وَجْهَكَ شطْرَ المسجدِ الحرام وَحَيْثُ ما كنتم فولُّوا وجُوهَكم شطْرَه، لئلاّ يكونَ للنّاسِ عليكُم حُجّةٌ إلاّ الّذين ظلمُوا منهُمْ فلا تخْشوْهُمْ واخْشوْني ولأُتِمَّ نِعْمَتِي عليكُم ولعَلَّكُمْ تهْتدونَ".	"وأمّا قوله (إلاّ الذينَ ظلمُوا منْهم) فإنّهم مشركو العرب من قريش فيما تأوّلَهُ أهل التأويل (...) ومعنى الكلام: لئلاّ يكون لأحدٍ مِن النّاسِ عليكم خصومة ودعوى باطلة، غير مشركي قريش، فإنّ لهم عليكم دعوى باطلة، وخصومة بغير حقّ، بقيلهم لكم: رجع محمّد إلى قبلتنا وسيرجع إلى دينِنا فذلك من قولهم وأمانيهم الباطلة، هي الحجّة التي كانت لقريش على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه، ومِنْ أجل ذلك استثنى الله تعالى ذكره الذين ظلموا من قريش من سائر الناس غيرَهم، إذ نفى أن يكون لأحدٍ منهم في قبلتهم التي وجّههم إليها حجّة (...) فقد أبان تأويل مَنْ ذكرنا تأويله من أهل التأويل قوله (إلاّ الذين ظلمُوا مِنْهُمْ) عن صحّة ما قُلْنَا في تأويله، وأنّه استثناء على معنى الاستثناء المعروف الذي يُثبتُ فيهم لما بعد حرف الاستثناء، ما كان مَنْفِيًا عمّا قبلهم، كما أن قول القائل: ما سار مِنَ النّاسِ أحدٌ إلاّ أخوك إثبات للأخ مِنَ السّيْرِ ماهو مَنْفِيٌّ عن كل أحدٍ مِنَ النّاس، فكذلك قوله (لئلاّ يكون للنّاس عليكم حجّةٌ إلاّ الذين ظَلمُوا منهم) نفي عن أن يكون لأحد خصومة وجدل قبل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ودعوى باطلة عليه، وعلى أصحابه

			بسبب توجّههم في صلاتهم قِبلَ الكعبة، إلاّ الذين ظَلَمُوا أنفسهم من قريش فإنّ لهم قبلهم خصومة ودعوى باطلة بأن يقولوا: إنّما توجّهتُمْ إلينا وإلى قبلتِنا لأنّا كُنّا أهْدَى منكم سبيلا، وأنكم كنتُمْ بتوجُّهكمْ نحو بيت المقدس على ضلال وباطل وإذ كان ذلك معنى الآية بإجماع الحجة من أهل التأويل فبيّنٌ خطأُ قَوْلِ من زعم أن معنى قوله (إلاّ الذين ظَلَمُوا منهم) ولاَ الذين ظلَموا منهم، وأنّ (إلاّ) بمعنى (الواو) لأنّ ذلك لو كانَ معناه لكان النّفيُ الأوّلُ عن جميع الناس أن يكون لهم حجّة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه في تحوّلهم نحو الكعبة بوجوههم مُبينًا عن المعنى المراد، ولم يكن في ذِكْر قوْلِه بعد ذلك (إلاَ الذين ظلموا منهم) إلاَ التلبيس الذي يتعالى عن أن يُضاف إليه، أو يوصَف به، هذا مع خروج معنى الكلام إذا وجّهت "إلاَ" إلى معنى "الواو". ومعنى العطف من كلام العرب، وذلك أنّه غير موجودة إلاَ في شيء من كلامها بمعنى الواو إلاّ مع استثناء سابق قد تقدّمها كقول القائل: سارَ القوم إلاَ عمرًا إلاّ أخاك، بمعنى إلاَ عمرًا وأخاك، فتكون (إلاَ) حينئذ مؤدّية عمّا تؤدي عنه (الواو) لتعلق (إلاَ) الثانية بـ(إلاَ) الأولى ويُجمع فيها أيضا بين (إلاَ) و(الواو)، فيقال: سارَ القوم إلا عُمرا وإلاَ أخاك فتحذَفُ إحداهما فتنوب الأخرى عنها فيقال سارَ القوم إلاَ عمرا وأخاك أو إلاّ عمرا إلاّ أخاك لما وصفنا منْ قبل، وإذ كانَ ذلك كذلك فغيرُ جائز لمُدّعٍ من الناس أنّ يدّعي أنّ (إلاّ) في هذا الموضع بمعنى (الواو) التي تأتي بمعنى العطف (...) ووَهَى قولُ من قال: إلاّ في هذا الموضع بمعنى (لكن) وضعف قولُ مَنْ زعم أنّه ابتداء بمعنى إلاّ الذين ظلموا منهم فلا تخْشَوهم، لأنّ تأويل أهل التأويل جاء في ذلك بأنّ ذلك من الله عزّ وجلّ خبرٌ عن الذين ظلموا منهم، أنهم يحتجّون على النبيّ صلى الله عليه وسلم وأصحابه بما قد ذكرنا، ولم يقصد في ذلك إلى الخبر عن صفة حجّتهم بالضّعف ولا بالقوّة وإن كانت ضعيفة، لأنّها باطلة، وإنّما قصد فيه الإثبات للذين ظلَمُوا ما قد نفى عن الّذين قبل حرف الاستثناء من الصّفة".

08	نفسه ج2/ ص340-342	البقرة / الآية 214: "وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلاَ إِنَّ نَصرَ الله قَرِيبٌ"	"وفي قوله حتّى يقول الرّسول وجهان من القراءة: الرّفع والنّصب، ومَنْ رَفَعَ فإنّه يقول: لمّا كان يحسن في موضعه فَعَلَ، أبطل عمل حتّى فيها، لأنّ حتّى غير عاملة في فَعَلَ وإنّما تعمل في يفعل: وإذا تقدّمها فِعْل، وكان الّذي بعدها يفعل، وهو ممّا قد فُعِلَ وفُرِغَ منه وكان ما قبلها مِن الفِعْلِ غير مُتطاول، فالفصيح من كلام العرب حينئذ الرّفع في يفعل وإبطال عمل حتّى عنه، وذلك نحو قول القائل: قمت إلى فلان حتّى أضربُه، والرّفع هو الكلام الصّحيح في أضربُه، إذا أراد قمْتُ إليه حتى ضربتُه، إذا كان الضربُ قد كان وفُرِغَ منه، وكان القيام غير متطاول المدّة، فأمّا إذا كانَ ما قبل حتّى من الفعل على لفظ فعلٍ متطاول المدّة، وما بعدها من الفعل على لَفْظ غير منقضٍ، فالصحيح من الكلام نصب يفعل وإعمال حتى ذلك نحو قول القائل: مازال فلانٌ يطلبُكَ حتى يكلّمَكَ، وجعل ينظر إليك حتّى يُثْبِتَكَ، فالصّحيح من الكلام الذي لا يصحّ غيره النّصْب بحتّى، كما قال الشاعر (الطويل): مَطَوْتُ بهم حتى تكلَّ مطيُّهم وحتّى الجيادُ ما يُقَدْنَ بأرْسانِ فنصب (تكلّ) والفعل الذي بعد حتّى ماضٍ لأن الذي قبْلَها منَ المطْو متطاول، والصّحيح من القراءة إذا كان ذلك كذلك: وزُلْزِلوا حتّى يقولَ الرسول، نصْب (يقول)، إذ كانت الزلزلة فعلا متطاولا مثل المطْو بالإبل، وإنّما الزلزلة في هذا الموضع: الخوف من العدوّ لا زلزلة الأرض فلذلك كانت متطاولة وكان النصب في (يقول) وإن كان بمعنى فعَل أفصح وأصحّ من الرّفع فيه."
09	نفسه ج2 ص 511	البقرة/الآية234: "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُم وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبعةَ أَشْهرٍ وعَشْرًا، فإذا بلغْنَ أجَلَهُنَّ فلاَ جُنَاحَ عليكم فيما فعلْنَ في أنفسهن بالمعروف، والله بما تعملُونَ خَبِيرٌ".	"فإن قال قائل: فأين الخبرُ عن الذين يُتَوَفَّوْن؟ قيل: متروك لأنّه لم يقصد قصْد الخبر عنهم، وإنما قصَد قصد الخبر عن الواجب على المعتدّات من العدّة في وفاة أزواجهنّ، فصرف الخبرَ عن الذين ابتدأ بذكرهم من الأموات، إلى الخبر عن أزواجهم، والواجب عليهنّ من العدّة، إذ كان معروفًا مفهومًا معنى ما أريدَ بالكلام، هو نظير قول القائل في الكلام: بعضُ جُبّتِك مُتَخَرِّقة، في ترْك الخبر عمّا ابْتُدِئ به الكلام إلى الخبر عن بعض أسبابه، وكذلك الازواج اللّواتي عليهنّ التربّص، لمّا كان إنّما ألزمهنّ التربّص بأسباب أزواجهنّ، صرف الكلام عن خبر مَن ابْتُدئ بذكره إلى الخبر عمّن قصَدَ قصْد الخبر

			عنه، كما قال الشاعر (الطويل): لعَلّي إنْ مالتْ بي الرِّيحُ مَيْلَةً على ابن أبي زبّانَ أنْ يتندّمَا فقال لعَلّي، ثم قال: أن يتندّم لأنّ معنى الكلام: لعلّ ابن أبي زبّان أن يتندّم إن مالت بي الريح ميْلَةً عليه: فرجع بالخبر إلى الذي أرادَ به وإن كان قد ابتدأ بذكر غيْره، ومنه قول الشاعر (الطويل): ألمْ تعلموا أنّ ابن قيس وقتْله بغيْرِ دم دَارُ المذلّة حَلّتِ فالغى ابن قيس وقد ابتدأ بذكره، وأخبر عن قتله أنّه ذلّ".
10	نفسه ج3/ ص 153	البقرة / الآية 285: "وقَالُوا: سَمِعْنَا وأطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وإليكَ المَصيرُ"	"... وقوله (غُفْرَانَكَ ربّنَا) يعني: وقالوا: غفرانك ربّنا بمعنى: اغفر لنا ربّنا غفرانك، كما يقال: سبحانك، بمعنى نسبّحك سبحانك (...) فإن قال لنا قائل: فما الذي نَصَبَ قوله (غُفْرَانَكَ)؟ قيل له وقوعُه، وهو مصدر، موقع الأمر وكذلك تفعل العرب بالمصادر والأسماء إذا حلّت محلّ الأمر، وأدّت عن معنى الأمر نَصَبتْها فيقولون: شكرًا لله يا فلان وحَمْدًا له، بمعنى أشْكُر الله وأحْمَدْه، والصّلاةَ الصّلاةَ بمعنى صَلّوا ويقولون في الأسماء: اللهَ اللهَ يا قومُ".
11	نفسه ج4/ ص150-151	آل عمران/الآية 159: "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللّه لِنْتَ لَهُمْ..."	"يعني جلّ ثناؤه بقوله (فبمَا رحمة من الله): فبرحمة من الله، و"مَا" صلة (...) والعرب تجعل "مَا" صلة في المعرفة والنكرة، كما قال: (فبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ)، والمعنى فبِنَقْضِهِمْ ميثاقهم وهذا في المعرفة، وقال في النكرة: (عمّا قليل لَيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ)، والمعنى:عن قليل".
12	نفسه ج4/ ص223-226-227-228	النّساء/ الآية01:"واتَّقُوا اللّهَ الذي تَسَاءلُونَ بِه والأرْحَامَ ..."	"وأما قوله (والأرحام) فإنّ أهل التأويل اختلفوا في تأويله فقال بعضهم: معناه: واتقوا الله الذي إذا سألتم بينكم قال السائل للمسؤول: أسألك به وبالرَّحِم (...) قال محمّد: وعلى هذا التأويل قولُ بعض مَنْ قرأ قوله:(والأرحامِ) بالخَفْض، عَطْفًا بالأرحام على الهاء التي في قوله "بِه" كأنّه أراد: واتقوا الله الذي تساءلون به وبالأرحام، فعطف بظاهرٍ على مَكْنِيٍّ مخفوض، وذلك غير فصيح من الكلام عند العرب، لأنها لا تنسُقُ بظاهرٍ على مكنيٍّ في الخفض إلا في ضرورة شِعْر، وذلك لضيق الشِّعْر وأما الكلام فلا شيء يضطرّ المتكلّم إلى اختيار المكروه من المنطق والرديء في الإعراب منه، وممّا جاء في الشّعر من ردّ ظاهرٍ على مَكْنيٍّ في حال الخفض قول الشاعر (الطويل):

			نُحلِّقُ في مثل الشَّواري سيوفَنَا وما بينها والكَعْب غُوطٌ نَفَانِفُ فعطف الكعب وهو ظاهر على الهاء والألف في قوله "بينها" وهي مكنيّة. وقال آخرون تأويلُ ذلك (واتقوا الله الذي تساءلون به) واتقوا الأرحام أن تقطعوها (...) قال أبو جعفر: وعلى هذا التأويل قرأ ذلك مَنْ قرأه نصْبًا بمعنى: واتّقوا الله الذي تساءلون به، واتّقوا الأرحام أن تقطعوها، عطفا بالأرحام في إعرابها بالنّصب على اسم الله تعالى ذكره قال: والقراءة التي لا تستجيز للقارئ أن يقرأ غيرها في ذلك النصب (و اتقوا الله الذي تساءلون به والأرحامَ) بمعنى: واتّقوا الأرحامَ أنْ تقطعوها، لما قد بيّنّا أن العرب لا تعطف بظاهرٍ من الأسماء على مكنيٍّ في حال الخفض إلاّ في ضرورة شِعْر، على مَا قد وصفت قبل".
13	نفسه ج4/ ص317–319	النّساء/الآية 22: "ولاَ تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِنَ النِّساء إلاَّ مَا قد سَلَفَ إنّه كَانَ فَاحِشَةً ومَقْتًا وسَاءَ سبيلاً".	"ولا تنكحوا من النّساء نكاح آبائكم إلا ما قد سلف منكم فمضى في الجاهلية فإنّه كان فاحشة ومقتًا وساء سبيلا. فيكون قولُه (مِن النّساء) من صلة قوله (ولا تنكحوا) ويكون قوله (ما نكح آباؤكم) بمعنى المصدر، ويكون قوله (إلاّ ما قد سلف) بمعنى الاستثناء المنقطع، لأنّه يحْسُن في موضعه، لكن ماقد سلف فمضى، إنّه كان فاحشةً ومقتا وساءَ سبيلا".
14	نفسه ج6/ ص40–45–46	النّساء/الآية176: "يُبيِّنُ الله لكُمْ أنْ تَضِلُّوا واللهُ بكلِّ شيْءٍ عليم".	"يعني بذلك جلّ ثناؤه يبيّنُ اللهُ لكم قِسْمَةَ مواريثكم وحُكْمَ الكلالة وكيف فرائضهم، أن تضلّوا بمعنى: لئلاّ تضلّوا في أمر المواريث وقسمتها: أي لئلاّ تجوروا عن الحقّ في ذلك، وتخطئوا الحُكْم فيه فتضلّوا عن قصْد السبيل (...) ومَوْضِعُ "أن" في قوله (يُبَيِّنُ الله لكُم أنْ تضِلّوا) نصب في قول بعض أهل العربيّة لاتّصالها بالفعل وفي قول بعضهم خَفْض، بمعنى: يبيّن الله لكم بأن لا تضِلّوا، ولِئَلاَّ تضلّوا، وأسقطتْ "لا" من اللّفظ وهي مطلوبة في المعنى، لدلالة الكلام عليها، والعرب تَفْعَلُ ذلك، تقول: جِئْتُك أنْ تلومني، بمعنى: جئتُك أنْ لا تلومني، كما قال القطامي في صفة ناقة (الوافر): رَأيْنَا مَا يَرَى البُصراءُ فيها فآلَيْنَا عليْها أنْ تُباعَا بمعنى ألاّ تُباعَ"

15	نفسه ج6/ ص205	المائدة/الآية 32: "إنّما جزاءُ الذين يُحارِبُون الله ورسولَه ويسعَوْنَ في الأرض فسادًا أنْ يُقتَّلُوا أو يُصَلَّبُوا أو تُقَطَّعَ أيديهِمْ وأرجُلُهم مِنْ خِلافٍ..."	"وأما قوله (أو تُقطّعَ أيديهم وأرجلهم من خِلاَفٍ) فإنّه يعني جلّ ثناؤه: أنّه تقطع أيديهم مخالفا في قطعها قطْعَ أرجلهم، وذلك أن تقطعَ أيمنُ أيديهم وأشملُ أرجُلهم، فذلك الخلاف بينهما في القطع، ولو كان مكانَ "مِن" في هذا الموضع "على" أو "الباء" فقيل: أو تُقطَّع أيديهم وأرجلهم على خلاف أو بخلاف لأدّيا عمّا أدّت عنه "مِنْ" من المعنى".
16	نفسه ج12/ ص01	هود/الآية06: "ومَا مِنْ دابّةٍ في الأرْضِ إلاّ على اللهِ رِزْقُهَا ..."	"وكان بعضُ أهل العلم بكلام العرب من أهْل البَصرة يزعم أنّ كلّ ماشٍ فهو دابّةٌ وأنّ معنى الكلام: وما دابّةٌ في الأرض، وإنّ (مِنْ) زائدة".
17	نفسه ج16/ ص232	طه/ الآية129: "ولوْلاَ كلمةٌ سبقتْ مِنْ رَبِّكَ لكانَ لِزامًا وأجلٌ مُسمًّى".	"يقول تعالى ذكرُه (ولولا كلمةٌ سبقتْ مِنْ رَبِّكَ) يا محمّد، أنّ كلّ من قضى له أجلا فإنّه لا يخترمه قبل بلوغه أجله، (وأَجَلٌ مُسَمًّى): يقول: ووقْت مُسمًّى عند ربك، سمّاه لهم في أمّ الكتاب وخطّه فيه، هم بالغوه ومُستوْفُوه (لكان لِزامًا) يقول: لَلاَزمَهم الهلاكُ عاجِلاً، وهو مصدر من قول القائل: لازم فلان فلانا يلازمه ملازمة ولزاما: إذا لمْ يُفارِقْه، وقدّم قوله (لكان لزامًا) قبل قوله (وأَجَلٌ مُسَمًّى) ومعنى الكلام: ولولا كلمةٌ سبقتْ من ربّك وأجلٌ مُسَمًّى لكان لزاما فاصبر على ما يقولون".
18	نفسه ج23/ ص209	الزّمر/ الآية22: "أفَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَه للإسلام فهو على نُورٍ مِنْ رَبِّه، فوَيْلٌ للقاسيةِ قلوبُهم مِنْ ذِكْرِ اللهِ، أولئك في ضَلاَلٍ مُبِينٍ".	"يقول تعالى:أفمَنْ فَسَحَ اللهُ قلْبَه لمعرفته والإقرار بوحدانيّته والإذعان لِربوبيّته، والخضوع لطاعته (فهوعلى نورمن ربّه) يقول: فهو على بصيرة ممّا هو عليه ويقين بتنْوير الحقّ في قلبه فهو لذلك لأمْر الله مُتّبِعٌ وعمّا نهاه عنه مُنْتَهٍ فيما يُرْضيه، كَمَنْ أقسى اللهُ قلبَه وأخْلاهُ مِنْ ذِكْرِه وضيقه عن استماع الحقّ، واتباع الهدى والعمل بالصواب وتَرَكَ ذِكْرَ الذي أقسى اللهُ قلبَه، وجواب الاستفهام اجتزاءً بمعرفة السّامعين المراد من الكلام إذ ذَكَرَ أحد_ الصنفيْن وجعل مكانَ ذكر الصنف الآخر الخبر عنه، بقوله (فويْلٌ للقاسية قلوبُهم مِنْ ذِكْرِ الله)".

19	تفسيره ج25/ ص136-137-138	الدخان/ الآيات54-55-56:"كذلك وزوّجناهم بحورٍ عينٍ يدعون فيها بكلّ فاكهةٍ آمنين لا يذوقون فيه الموت إلاّ الموْتة الأولى ووقاهم عذاب الجحيم".	"وكان بعض أهل العربيّة يوجّه(إلاّ) في هذا الموضع إلى أنّها في معنى سوى، ويقول: معنى الكلام: لا يذوقون فيها الموت سوى الموتة الأولى، ويمثله بقوله تعالى ذكره: (ولا تنكِحُوا ما نَكَحَ آباؤكم من النّساء إلاّ ما قد سلفَ) بمعنى: سوَى ما قد فعل آباؤكم، وليس للذي قال من ذلك عندي وجه مفهوم، لأنّ الأغلب من قول القائل: لا أذوق اليوم الطعام إلاّ الطعام الذي ذُقْتُه قبل اليوم، أنّه يريد الخبر عن قائله أنّ عنده طعاما في ذلك اليوم ذائقه وطاعمه، دون سائر الأطعمة غيره. وإذا كان ذلك الأغلب من معناه وجب أن يكون قد أثبت بقوله (إلاّ الموْتة الأولى) موْتة من نوع الأولى هم ذائقوها. ومعلومٌ أنّ ذلك ليس كذلك، لأنّ الله عزّ وجلّ قد آمن أهل الجنّة في الجنّة إذا هم دخلوها من الموتِ، ولكنّ ذلك كما وصفتُ من معناه وإنّما جاز أن توضع (إلاّ) في موضع (بعد) لتقارب معنيَيْهما في هذا الموضع، وذلك أنّ القائل إذا قال: لا أكلّم اليوم رجلا إلاّ رجلا عند عمرو، قد أوْجَبَ على نَفْسه أنْ لا يُكلّمَ ذلك اليوم رجلاً بعد كلام الرّجل الذي عند عمرو. وكذلك إذا قال. لا أكلّم اليوم رجلا بعد رجل عند عمرو، قد أوجب على نفسه أن لا يكلّم ذلك اليوم رجلا إلا رجلا عند عمرو، فـ بَعْدُ وإلاّ متقاربتا المعنى في هذا الموضع ومن شأن العرب أن تضع الكلمة مكان غيرها إذا تقارب معنياهما (...) كما يتقارب معنى الكلمتيْن في بعض المعاني وهما مختلفتا المعنى في أشياء أُخر فتضع العرب إحداهما مكان صاحبتها في الموضع الذي يتقارب معنياهما فيه، فكذلك قوله (لايذوقون فيه الموت إلاّ الموْتة الأولى)، وُضعت (إلاّ) في موضع (بعد) لِما نَصِفُ مِنْ تقارب معنى "إلاّ" و"بعد" في هذا الموضع، وكذلك (ولا تنكحُوا ما نَكَحَ آباؤكُم مِنَ النّساء إلاّ ما قد سلف) إنما معناه: بعد الذي سلف منكم في الجاهلية، فأمّا إذا وُجّهت "إلاّ" في هذا الموضع إلى معنى سوى فإنّما هو ترجمة عن المكان وبيان عنها، بما هو أشدُّ التباسا على مَنْ أراد علم معناها منها".

20	نفسه ج27/ ص44	النّجم/الآيات8-9-10:"ثم دنا فتدلّى فكانَ قَابَ قوسيْنِ أو أدْنَى فَأَوْحَى إلى عبْدِه ما أَوْحَى مَا كَذَبَ الفؤادُ مَا رَأَى."	"يقول تعالى ذكرهُ: ثم دنا جبريل من محمّد صلّى الله عليه وسلّم فتدلّى إليه، وهذا من المؤخّر الذي معناه التقديم، وإنّما هو ثم تدلّى فدَنَا ولكنّه حَسُنَ تقديم قوله "دنَا" إذ كان الدنوّ يدلّ على التدلّي والتدلّي على الدّنوّ كما يقال: زارني فلان فأحسن وأحسن إليّ فزارني، وشتمني فأساء وأساء فشتمَني لأنّ الإساءة هي الشتم والشتم هو الإساءة."
21	نفسه ج30/ ص108-109-110	سورةالمطفّفين/ الآيتان27-28: "ومِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا المُقَرَّبُونَ".	"واختلف أهل العربية في وَجْه نَصْب قوله (عَيْنًا) فقال بعضُ نحويّي البصرة: إنْ شئْتَ جعلتَ نَصْبَه علَى: يُسْقَون عَيْنًا، وإنْ شئت جَعَلْتَه مَدْحًا فَيُقْطَعُ من أوّل الكلام فكأنّك تقول: أعْنِي عَيْنًا. وقال بعضُ نحْويّي الكوفة: نَصْبُ العَيْن على وَجْهين: أحدُهما أنْ يُنْوَى منْ تَسْنِيم عَيْنٍ فإذا نُوِّنَتْ نُصِبتْ كَما قال (أوإطعامٌ في يَوْم ذِي مَسْغَبَةٍ يتيمًا)، وكما قال (ألَمْ نَجْعَلِ الأرضَ كِفَاتًا أحْيَاءً)، والوجْه الآخر أنْ يُنْوَى مِنْ مَاءٍ سُنِّمَ عَيْنًا كقولك: رُفِعَ عينًا يشرب بها قال: وإنْ لم يكن التَّسنيم اسمًا للماء فالعين نكرة والتسنيم معرفة، وإنْ كان اسمًا للماء، فالعين نكرة فخرجت نَصْبًا. وقال آخر من البصريّين (منْ تسنيم) معرفة، ثم قال (عَيْنًا) فجاءت نكرة فنصبتْها صفة لها. وقال آخر: نُصبتْ بمعنى: مِنْ ماءٍ يتسنَّمُ عَيْنًا. والصّوابُ من القول في ذلك عندنا: أنّ التّسنيم اسم معرفة والعين نكرة فنصبتْ لذلك إذ كانتْ صفة له. وإنّما قلنا: ذلك هو الصّوابُ لما قد قدّمنا من الرِّواية عن أهل التأويل، أنّ التّسنيم هو العين فكان معلوما بذلك أنّ العين إذ كانت منصوبة وهي نكرة، أنّ التّسنيم معرفة".

إننا نُعْنى في هذا المستوى من العمل بتوظيف المفسّر للعلاقات التركيبيّة من أجل إعادة بناء المعنى وفق مسلك معيّن في الفهم، وهو معنًى مبثوث ثنْيَ تلك العلاقات ما ظهر منها وما بطن. ويمكن من خلال الأمثلة التي حَشَدْنَا تمثيلاً لا حَصْرًا اكتشاف خصائص اللّفظ والمعنى من جهة الأداء التّركيبيّ ضمن قضايا فرعيّة ثلاث:

* المعنى في صلته باللفظ كمًّا(الأمثلة : 01/ 3/ 6/ 10/ 11/ 14/ 15/ 16/ 18)
* المعنى في صلته باللفظ ترتيبًا (الأمثلة : 2/ 4/ 5/ 7/ 9/ 13/ 17/ 19/ 20)
* المعنى في صلته باللفظ إعرابًا (الأمثلة : 8/ 12/ 21)

1) المعنى في صلته باللّفظ كمًّا:

ونعني بذلك وضعيْن للفظ: وضعًا تفوق فيه المعاني الألفاظ من خلال ظاهرة الحذف[50] ووضعًا تفوق فيه الألفاظ المعاني من خلال ظاهرة الزِّيادة.

1 أ/ ظاهرة الحذف : الأمثلة 01/ 03/ 06/ 10/ 14/ 15/ 18)

يمكن دراسة الأمثلة المشار إليها ضمن مسلكيْن بارزيْن هما مسلك التقدير(الأمثلة 01/ 03/ 06/ 14/ 18) ومسلك التّعويض (المثالان 10/ 15) :

1 أ $_1$) مسلك التقدير :

* المثال 01:

ينهض هذا المثال على قسميْن بارزيْن: وصف الإشكال في المعنى، وتقديم المفسّر حلاً لذلك الإشكال :

أ ـ الإشكال في المعنى: ويتّصل تحديدًا بالآيتيْن (02) و(05) من سورة الفاتحة فقد استغرب المعترضُ أن يحمد اللهُ نفسَه وأن يُخاطبها خطابَ العابد المستعين وهو المعبود المستعان. لذلك شكّك في أن يكون الكلامُ كلام الله فزرعَ احتمال نسبة الكلام إلى جبريل أو محمّد صلّى الله عليه وسلم (؟)

ب ـ حلّ الإشكال : وانبنى بِدَوْرِه على قسميْن هما التأويل والاحتجاج له :

ب1/ التأويل: أثْبتَ المفَسّرُ في مُسْتَهَلّ خطابه أنّ الكلام هو كلام الله وقد قام، من أجل ترسيخ ذلك الإثبات، بقراءة تركيبيّة بيّنَ من خلالها أنّ من لفظِ الآيتيْن ماهو محذوف يدلّ عليه الظّاهرُ من المنطق:

البنية اللّفظيّة المنجزة	"ϕ (الحمد لله ربّ العالمين) (...) ϕ (إيّاك نعبد وإيّاك نستعين)"
البنية اللّفظيّة المجرّدة	"(قولوا) : الحمد لله ربّ العالمين (...) (قولوا) : إيّاك نعبد وإيّاك نستعين"

وقد تكلّف المفسّرُ هذا الجهد التأويليّ لخدمة معنًى عقائديّ دينيّ هو (أنّ الله لا يكون إلا معبودًا ولا يمكن أن يستعين أحدًا) مجسّمًا بذلك علاقة عموديّة في اتجاه الأعلى تكشف عن صلةِ العَبْد العابد بربّه المعبود. وبذلك يكون المفسّر قد استغلّ بجلاء العلاقة التّركيبية من أجل بناء معنًى يتواءم وأسَاسًا من أسس عقيدته ذا صلة بصفاتِ الإله.

ب2/ الاحتجاج: صَاغَ المُفسّر احتجاجه حَسَبَ مستوييْن: التّقرير والاستشهاد:

* مستوى التقرير : وقع تأكيدُ أنَّ ظاهرة الحذْف شائعة في لُغةِ العرب إذْ يُتَاحُ لمستعمل اللّغة الاستغناء عن جزء من اللّفظ شريطة أن تتوفّر قرينة تَهْدِي إلى معناه، وهذه القرينة مُشارٌ إليها بقَوْلِهِ: "بما أظهرتْ من منطقها" أو "ما كفى منه الظّاهر من منطقها". إنّ للكلمة مكانَها في التركيب حتّى وإن لَم تتجسّدْ لفظًا لأنّ المعنى يَبْقى في الذّهْنِ قائمًا وإنْ ظلّتْ خانة لفْظه شاغرة. ويتمثل دور اللّغويّ في مَلْء ذاك الشّغور عبر سبيل مِنْ سُبُلِ التّقدير الحصيف.

* مستوى الاستشهاد : ضربَ الطبري شواهدَ حُجَجًا استقاها مِنَ

(الشِّعْر) لما يُمَثِّلُهُ من مرجعيّة لغويّة ذات اعتبار، ومن الاستعمال العادي للغة لشيوعه وتواتره. فاتّضح توازي بِنْيَتَيْن لفظيّتيْن: ظاهرة منجَزة وباطنة مجَرَّدة ظلّت قيْد القوّة والكمون. فيبدو المعنى المعلوم بمثابة الإشارة الخفيّة إلى اللفظ المكتوم:

ترتيب الشاهد	البنية الظاهرة	القرينة	البنية الباطنة	اللَفظ المُقدَّر
الأول	"وزيرٌ"	"لِمَن حَفرتُم".	"الميتُ وزيرٌ"	"الميّت"
الثاني	"متقلِّدًا سيفًا ورُمْحًا"	"ورأيتِ زوجك في الوغى".	مُتقلِّدًا سَيْفًا حاملاً رُمْحًا.	حاملاً
الثالث	"مُضاحبًا مُعافى"	مقاميّة: توديع المُسافِر عند خروجه وسَيْرِه.	سِرْ وأخْرِجْ مُضاحبًا مُعافى	سِرْ وأخْرِجْ.

❁ المثال 03:

يبنى هذا المثال على إشكالٍ تركيبيٍّ وعلى فكٍّ لذلك الإشكال قام به المفسِّر في إطار جُهْدٍ تأويليّ ظاهر:

أ ـ الإشكال التركيبيّ: ويتلخّصُ في أنّ التركيب الذي استُهِلَّتْ به الآية تركيبٌ استئنافيّ وليس ابتدائيًا بدليل وجود (إذ) التفسيريّة وقد بدت فاتحة لعَطفٍ دون معطوفٍ عليه. فلاح التركيبُ معلَّقابلا دعامة:

"ϕ وإذ قال ربُّك ... إلخ"

ب ـ فكّ الإشكال:

قدّم المفسّر قراءةً للتركيب الجامع بين الآية (30) والآيتيْن (28) و(29)[51] من سورة البقرة فاتّضح حضورُ بنيتيْن لفظيّتيْن: بنية ظاهرة منجزة هي التي أوحت للقائل المعترض بأنّ (وإذ) هي عطف على غير معطوف عليه، وبنية باطنة تامّة تُشكِّلُ النسيج التركيبي الخفيّ للآيات الثلاث، وهي (استفهام بلاغيّ مشفوع بأخبارٍ مدارُها تعدّد نِعَم الله على العباد):

البنية الباطنة (التامة)	البنية الظاهرة (المنجزة)
الاستفهام البلاغي (الإنكاري) [52]	"كيف تكفرون" الآية 28
حرف جزاء دالّ على مجهول الوقت [53] (واذكروا إذْ كُنتم)	"وكُنْتُمْ" الآية 28
حرف جزاء معطوف على الأوّل (وآذكر إذ قال) [54]	"وإذْ قال " الآية 30

هكذا نلاحظ أنّ مِنَ الألفاظ ماهو غائبٌ عن سلسلة التراكيب ولكنّه حاضرٌ معنًى تُؤكّده هذه القرينة أو تلك ممّا يُتيحُ للمُفسّر تقدير اللّفظ وفق ما تسمح به قواعد اللّسان وأصوله (العطف/الجزاء وجوابُه) وإذا بقليل اللّفظ حمّالٌ لكثير مِن المعنى وذلك من بلاغة القرآن التي سيتّخِذُها العرب القدامى لغويّين ونقّادًا نموذَجا يُحْتذَى لكلّ صناعةٍ. إنّ المفسّر لم يكتف بردْ الآية التي بَدَا أوّلُها معلّقًا إلى انتمائها التّركيبيّ العامّ، فبدا معناها جزءًا من معنى أشمل من خلال توظيف المفسّر لعلاقة العطف، بل عمد إلى الاحتجاج على ما ذهب بالمنقول الشعري استشهادًا على الظاهرة بالمثال في أسلوب مقارن بين التركيب شِعْرًا والتركيب قرآنًا مؤكّدًا أنّ (متدارك) نُسِقَتْ على لفظ غائب هو (لسْتَ بِرَاءٍ) وقَدْ قَدّرَهُ المُفسّر باعتماد قرينة الفعل المجحود بِـ (لن) (لن ترى) فاتّضح أنّ البنية الباطنة لقول الشاعر (ولاَ متدارك) هي (ولست بمتدارك): "كأنّ لست والباء موجودتان في الكلام".

يتجلّى من خلال ما تقدّم أنّ المعنى لا يُشْتَرَطُ فَهْمُه بظهور اللّفظ إذ يمكن للسّياق وما ظهر من الخطاب ـ إذا ما أحسن المفسّر أو اللّغويّ التقدير ـ أن يدلاً عليه وكأنّه مُتَخَفٍّ عن الناظر الذي لا يملك إلاّ أن يقْصّ أثره حتّى يظفر به بعد نَظرٍ وعناء.

* المثالان 06 – 14:

تظهر بجلاء من خلال هذيْن المثاليْن علاقة الاختلاف بين ما يبوح به ظاهر اللفظ وما يقتضيه منطق المعنى. لذلك سيعمد المفسّر إلى إحالة

الاختلاف إلى ائتلاف برهنةً واستشهادًا:

أ ـ مستوى الاختلاف:

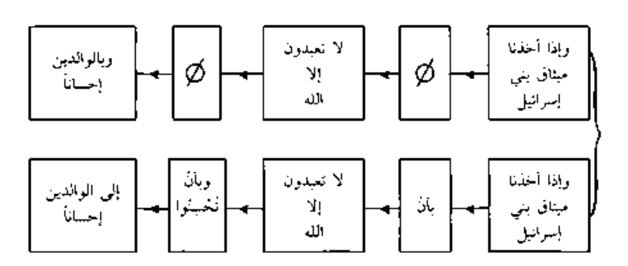
المثال	اللّفظ	ظاهر اللفظ	اللفظ المقدّر	مقتضى المعنى
06	"لا تعبدونَ"	إخبار[55]	"أنْ تعبدوا"	النّهي
14	"أنْ تضِلّوا"	إثبات	"لئلاّ تضِلّوا" (مفعول له)[56]	تعليل ونفي

هكذا يسقط من اللّفظ ماهو مطلوب في المعنى فتتحتّم على القارئ مجاوزة بنية السّطح إلى بنية العُمْق لتطويق القَصْد لأنّ وظيفة اللّفظ هي العبور منه إلى إعادة بناء المعنى أو التّجربة وفق علاقاتٍ تركيبيّة تحكُمُها أصول اللّسان العربيّ.

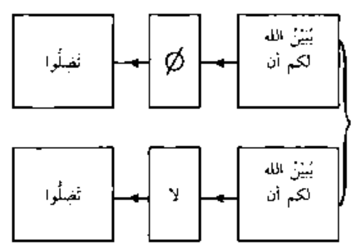
ب ـ مستوى الائتلاف: أقام المُفسّر مستوى الائتلاف على آليّتيْن: البرهنة والاستشهاد.

ب1/ آليّة البرهنة: ونعني بها مسلك المفسّر في تقدير المحذوف إذ وجد بنيتيْن لفظيّتيْن في حاجةٍ ماسّة إلى التّفكيك وإعادة التّركيب من أجل استشراف المعنى فأظهرَ من خانات اللفظ ماهو شاغر وماهو مملوء:

* مثال 06:



* مثال 14 :



نلاحظ أنّ التّقدير اقتضى من المفسّر إخضاع العلاقات التّركيبيّة لقواعد اللّسان. ففي المثال (06) (أنْ) نَاصِبَة لذلك سقطتْ علامة الرّفع في (تعبدون) كما أنّ (بأن تحسنوا) تعدّت بواسطة (إلى) فسقطت (الباء) عن الوالديْن، أمّا في المثال (14) فقد علقت لامُ التعليل (أنْ) لتلتحِما بـ(لا) النّافية في صيغة (لِئلاّ تَضِلّوا).

هكذا يعيدُ المفسّر تركيب البنية اللّفظيّة وفق أصول اللّسان العربيّ وحَسَبَ ماهو مطلوبٌ في المعنى فتبدو الألفاظ، بَعْدَ تقدير المحذوف، أدلّة على المعاني بعد أنْ كانت تلك المعاني أدلّة على الألفاظ قبل تقدير المحذوف. وإذا بالبنيةِ تردُّكَ إلى الأخرى في تراشحٍ وتفاعل هما سبيلُ المفسّر إلى لملمة شتات اللّفظ ومعناه وإخراجهما من طوْق الإغلاق حَلاًّ لمُعْضِلَةِ الفَهْم بمنأى عن كلّ لبس وإبْهام.

ب2 / آليّة الاستشهاد: هي ضَرْبٌ آخر من ضروب الكشف عن المعنى في غياب لَفْظِه فيَبْدو الاقتصاد في اللفظ، من خلال عَرْضِ أبنية لفظية موازية من الشّعر والاستعمال العادي، ظاهرة لغويّة تتجاوز الخطاب القرآني إلى صنوف الكلام عامّة فنجد، كما في المثال 06، أنّ اللفظ يُعْطفُ على المعنى لا على اللفظ مثلما عطف الشاعر (الحديدَا) على معنى (بالجبال) لا على لفظها. فالاختلاف اللفظي ظاهر بين النّصب في الأولى والخفض في الثانية،

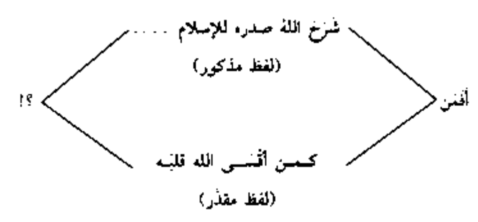
وبذلك يكون المحذوف لفظًا هو (الباء) الخافضة لأنّ البنية التامة هي (فَلَسْنا بالجبال ولا بالحديد). كما تمثل ظاهر اللّفظ في المثال (14) من خلال قولك (جئتُك أنْ تلومني) وقول الشاعر (فآلَيْنا عليها أن تُبَاعَا) في إثبات اللّوم والبيع. ولكنّ ذلك لا يحول دون الاستجابة لمُقْتضى المعنى الذي يستدعي ما أُسْقِطَ من لفظ وهو (لا) النافية فيقع التحوّل من الإثبات على مستوى البنية الظاهرة للفظ إلى النفي على مستوى البنية الباطنة فيصبح قولُك: (جئتُك أن لا تلومني) وقول الشاعر: (فآلينا عليها ألاّ تُباعَا).

* المثال 18:

إنّ الناظر بغَيْرِ أناةٍ في تركيب الآية 22 من سورة الزّمر يلْحظ انفراطا ظاهرًا في البنية اللّفظية ومردُّه إلى سببيْن على الأقلّ: أوّلُهما السّكوت عن بعضٍ من اللّفظ وثانيهما إحلال جزءٍ من التركيب محلّ غيره. فعلى المفسّر إذن، إضافةً إلى تقدير المحذوف، أنْ يُرْجِع اللفظ إلى محلّه مِنَ التركيب فيلْتحِق كلّ جزءٍ من اللّفظ بخانته التي يكتسبُ داخلَها وظيفته في سلسلة الكلام:

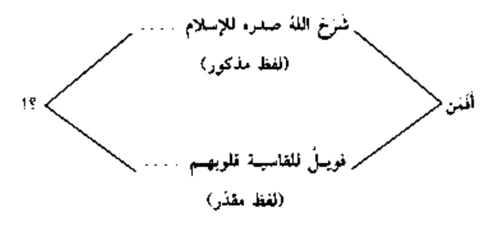
أ ـ السّكوت عن بعضٍ مِنَ اللّفظ :

لقد غاب من البنية اللّفظيّة الظاهرة قولُه المقدّر (كَمَنْ أقْسَى اللهُ قلْبَه) قياسًا على ما تقدّم من قوله تعالى (مَنْ شرح الله صدره للإسلام ...) وهما تركيبان متّصلان تنهضُ عليهما البنية الاستفهاميّة:



ب ـ إحلال تركيب محلّ الآخر:

أحلّ الله تعالى قوله (فويلٌ للقاسية قلوبُهم من ذكر الله ...) محلّ قوْله المحذوف (كمَنْ أقسى اللهُ قَلْبَه) وبذلك يكون قد أخبر عن لفظ مُقدَّر بلفظ ظاهر بدا وكأنّه محتلٌ لمحلّ اللّفظ المقدّر:



إنّ قوله تعالى (فَويْلٌ للقاسية قلوبهم) لا يندرج ضمن خانة الاستفهام بل هو استئناف للإخبار عن أحدِ طرفيْن شكّلا مدار الاستفهام هما (مَنْ شرح اللهُ صدْره) و(مَنْ أقْسى اللهُ قلْبَه) لذلك قام المفسّر بفرْز البنية الخبريّة عن البنية الاستفهاميّة بعد أنْ قدّر المحذوف وأعاد كلّ لفظٍ إلى مثواه فلاحتْ المعاني وقد تمايزتْ الألفاظ :

بنية الآية	
استفهامية	خبرية
"أفمن شرح الله صدره للإسلام (...) كَمَنْ أقْسى الله قلْبه ...؟ ↓ دلالة الاستفهام[57] : النفي	فويْلٌ للقاسية قُلوبُهم من ذكر الله، أولئك في ضلال مُبين ↓ دلالة الخبر : الإثبات

سبق أن ذكرنا أنّ المفسّر يراعي في تقديره للعنصر المحذوف قواعد العربيّة في تحديد العلاقات بين الألفاظ لا لتفسير المعنى فقط بل لبيان اللّفظ محلاّ وإعرابًا.

إنّ المقصود بالتّقدير هو مراعاة المعنى واللّفظ في آن أي تجاوز محض

التّفسير للمعنى إلى تقدير اللّفظ من جهة بنيته الإعرابيّة[58].

1أ 2) مسلك التّعويض :

لئن كان التّقدير هو إعمار خانة اللّفظ المحذوف بلفظٍ مناسب إعرابًا ومعنًى فإنّ التعويض كشفَ لأكثر من سبيل يمكن أن يقع بها إعمار خانة اللّفظ المحذوف أي يمكن لأبنيةٍ مختلفة أن تؤدّي المعنى الواحد.

* المثال 10 :

دار السّؤال في هذا المثال حول المصدر (غُفْرَانَك) إذْ جاء منصوبًا أي معمولاً بدون عاملٍ[59] وقد طرح المفسّر هذه المسألة وفق قُطبيْن جاذبَيْن هما القاعدة والاستعمال :

أ ـ القاعدة :

تقتضي القاعدةُ أن يكون لكُلّ معمول عاملٌ، وقد عمدَ المفسّر وفق منطق التّلازم بين طرفيْ العمل النحوي إلى تقدير البنية الظّاهرة : (غفرانَكَ رَبَّنَا) ببنيةٍ باطنة يتجسّد فيها العاملُ والمعمول لفظًا :

[اغفر لنا ربّنا غفرانَك]

و لم يمنَعْه ذلك من اعتماد القياس بين المثال وغيره :

[نُسبِّحُكَ سُبحانَكَ]

و بذلك يكون قد أقام العلاقة التّركيبيّة بين المنصوب وناصبه أي بين المفعول وفعْله فاتّضحتْ الوظيفة النّحويّة لِـ (غفرانَكَ) مفعولا مطلقًا فبانَ المعنى وهو الإلحاح في طلب الغفران.

ب ـ الاستعمال :

تحيل عبارة (و كذلك تفعل العرب) وما شاكلها على الاستعمال الشائع لهذه الصّيغة أو تلك. وبحكْم تواتر الاستعمال وشيوعه تقع الاستعاضة ـ كما

هو الحال في المثال الذي نحن بصدده ـ عن اللّفظ ببعْضه فيحلّ البعض محلّ المحذوف فيصبح له كالعوض أو البديل يحتلّ موقعه في سلسلة التركيب ويحْمِل عنه معناه كالفَرْع يحيل على أصْله مثلما هو شأن المصادر والأسماء التي تُعوّضُ فِعْلَ الأمر فتقوم بيْنَ اللفظ وغيره علاقة اقتضاء وهو اقتضاء تُمليه الوظيفة النّحويّة حتّى وإنْ حُذفَ بَعْضٌ من العَناصر المساهمة بقوّة في تلك الوظيفة كالفعل وفاعله كما في قوله تعالى (غفرانَكَ)، وذلك الاقتضاء هو الذي يُبيحُ تعويض لفظٍ لِغَيْره بحكم انتمائهما إلى سياج تركيبيّ واحد.

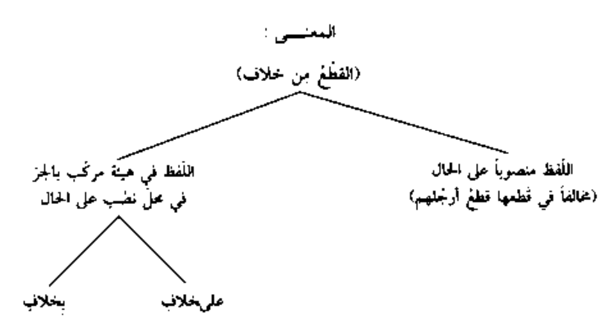
المثال	اللّفظ المعوِّض	اللفظ المعوَّض	العلاقة بين اللفظيْن
- غفرانَك ربّنا - اغفرْ لنا ربّنا غفرانك	المصدر (غفرانك)	فعل الأمر (اغفرْ)	اقتضاء تركيبي
- سبحانك - نسبّحك سبحانك	المصدر (سبحانك)	فعل المضارع (نسبّحك)	
- شكرًا لله يا فلان وحمْدًا له - اشكر اللهَ وأحمدْه	المصدران (شكر / حمْد)	فعل الأمر (اشْكرْ / احمدْ)	
- الصّلاةَ الصّلاةَ - صلّوا الصّلاة	المصدر (الصّلاة)	فعل الأمر (صلّوا)	
- اللهَ اللهَ يا قوم - اخْشوْا اللهَ ياقوم	الاسم (الله)	فعل الأمر (اخْشوْا)	

* المثال 15 :

إنّ اللاّفت للنّظر في تعليق الطّبري على جزْء الآية موضوع النّظر هو تفسيره لقوله تعالى (مِنْ خِلافٍ) معنًى ووظيفةً :

- المعنى: وذلك من خلال بيان ضرْب من العقاب سلّطه الله على "الذين يسْعوْن في الأرض فسادًا" وهو أنْ تُقْطَعَ يدُ المفْسِد اليُمنى ورجْلُه اليُسْرى أو يدُه اليُسْرى ورجْلُه اليُمْنى فذلك هو الخلاف[60].

- الوظيفة: ونعني بالتفسير وظيفةَ إعادة صياغة المفسّر لوظيفة قوله تعالى: "من خلاف" وهي حالٌ بواسطة قولٍ آخر هو "مُخَالفًا في قطعِها قَطْعُ أرجُلِهم" ثم عَمَد الطبري بعد ذلك إلى التعليق على الجارّ (مِنْ) وقد ورد في موضع الحال[61] في قوْله (من خِلاف) ليخْذِفهُ مُقدِّمًا عِوَضَيْن له هما حرفان جارّان آخران يؤدّيان عنه معنى الحال. إنّ حروف الجرّ (مِنْ / عَلى / بـ) على اختلافها لفظًا مؤتلفةٌ من جهة الوظيفة النّحويّة فمحلّها في التّركيب محلٌّ واحد هو محلُّ الحال. هكذا نلاحظ أنّ المعنى الواحد يؤدّى ببدائل لفظيّة عديدة:



هكذا يتنوّعُ الأداء اللّفظي للمعنى الواحد فيُحذف لَفْظٌ لِيُعَوَّض بآخر ويظلّ المعنى واحدًا ما دامت الوظيفة هي الجامعة بين أنواع ذلك الأداء.

لقد نظرنا في ظاهرة الحذف ضمن مسلكيْ التّقدير والتّعويض فسواءً قدَّرْتَ اللفظ الذي يستدعيه المعنى أم عوَّضْته بغيره من ألفاظٍ تجمع بينها على اختلافها الوظيفة النّحويّة فإنّ المدار في الحالَيْن هو المعنى الذي يحضر في التّركيب عبر طريقتَيْن: طريقة تَجسُّده لفظا وطريقته قائما في منطق الفكر؛ فالذّهن الذي يمارس القراءة لقوْلِكَ (قام) يؤكّد، بما لا يدع مجالا للشك، حضور فاعلٍ مسْتتر لم يظهر لفْظًا لأنه من غير المنطق أن يتمّ فِعْلٌ

دون قائم به. إنّ المعنى نتاجٌ للتفكير في العالَم وأشيائه عبر اللغة، ومنطق اللغة هو من منطق ذلك العالم وأشيائه فمسألة المعنى موصولة بقضيّة الفهْم. أما الألفاظ فهي سبيل إلى الفهم قد يقْصُر أو يطول وقد يستقيم أو يلتوي. وقديما قال الجاحظ "إنّ مدار الأمر على فَهْم المعاني لا الألفاظ والحقائق لا العبارات"[62]. إنّ مستعمل اللّفظ يعيد بناء الأشياء والتجارب وفق ما يتوفّر عليه من رصيد مجموعته اللّغويّة فقد يُسَخّر في التّركيب ما تَقْتضيه المعاني من ألفاظ وقد يسخّر بعضها استعاضةً به عن ذكر الكلّ فيوفّر من القرائن ما يهتدي به القارئ إلى المحذوف لذلكَ تكون الألفاظ في هذه الحال أقلّ من المعاني، وقد امتدحت العرب كثيرًا اللفظ الذي يُغنيك قليلُه عن كثيره ضِمن أبرز بابٍ عُرفَ في بلاغتهم هو (الإيجاز). لذلك يكتسي الحذفُ لديهم طابعَه الجماليّ من خلال ما يؤدّيه من وظيفة تأثيريّة في اللّغة فهو: "عدولٌ عن أصل اللّفظ ولذلك أثرُه في المعنى الّذي لم يعُدْ بدوره أسيرًا لذلك الأصل لأنّه استحال نافذةً على معنى "ماوراء اللّغة" وارتبط بقصْد المتكلّم وبقدرته على تجاوز اللّغة باللّغة"[63]. هكذا سيتّجه النّقاد بظاهرة الحذف وجهة جماليّة إذ سيصبح لديهم مكوّنا جليلا من مكوّنات معاني النحو المصطلح الّذي أقام عليه عبد القاهر الجرجاني نظريّة النّظم[64].

1ب/ ظاهرة الزيادة : المثالان 11/ 16.

ونعني بالزّيادة هنا زيادة اللّفظ في الفائدة الحاصلة من الكلام المذكور أي ذلك اللّفظ الذي لو أُسْقِطَ لما أُلْحِقَ إسقاطُه ضررًا بالفائدة الأساسيّة[65]. ولكنْ على قدْر ازدياد اللّفظ فإنّ دائرة المعنى تتّسع وتتنامى الفائدة لتتجاوز الحدّ الأدنى الموصول أساسًا بطرفيْ الإسناد الفعل وفاعله أو المبتدإ وخبره. إنّ كلّ ما يدور عند النّحاة حول الزيادة أو المتمّمات أو ما يُعبّر عنه بالفضلة هو زائدٌ لا لأنّه غير ذي وظيفة في الكلام بل لأنّه زائد على النّواة الإسناديّة الأولى[66] لذلك نلاحظ من خلال المثالَيْن (11) و(16) أنّ مِنَ الحروف ما يبدو غير ضروريّ للمعنى مثل "ما" في جُزْءٍ مِنَ الآية 159 من سورة آل

عمران ومِثْلَ "مِنْ" في جُزْءٍ مِنَ الآية 06 من سورة هود. لكنْ نكتشفُ عند النّظر الوئيد أنّ لهذا الحرْفِ أو ذاك وظيفته في إظهار المعنى، فكلّما اتّحدت وظائف اللفظ في سلك التّركيب الواحد كان المعنى أجلَى للذهن وأطوع للفهم لأنّ تلك الحروف هي عبارة عن أدوات اختصار لمعانٍ أُخَر تُضِيءُ المعنى الأساس فتكتسب بذلك وظائفها في الكلام[67]. إنّ الحرف الزّائد علامةٌ لمعنًى أو معانٍ كامنة فما أن يُحَلَّلَ ذلك الحرْف حتّى تتجلّى وظيفته من خلال ما كان يختزن من معنى هو ضرْبٌ من التوسيع للنّواة المعنويّة الرّئيسيّة:

الشاهد القرآني	اللّفظ الزّائد	المعنى المحمول	الوظيفة
"فبِما رحمة منَ الله لِنْتَ لهم" (المثال 11)	"ما"	زيادة إثبات أنّ لِينهُ لهم ما كان إلاّ برحمةٍ من الله[68]	التّوكيد
"فبِمَا نَقْضِهِمْ ميثاقهم" (المثال 11)	"ما"	"فعلْنا كذا حقًّا أو يقينًا"[69]	التّوكيد
"عمّا قليلٍ ليُصْبِحُنَّ نادمينَ" (المثال 11)	"ما"	زيادة إثبات قلّة المدّة وقصرها[70]	التّوكيد
"وما مِنْ دابّة في الأرضِ إلاّ على الله رِزْقُها" (المثال 16)	"مِنْ"	نفي أن يكون لكلّ مخلوق يمشي على الأرض رزق على غير الله.	توكيد نفي الجنس لا الواحد[71]

إنّ المعنى معقودٌ بَيْنَ حَدَّيْن: حَدّ الفائدة الدّنيا وحدّ الفائدة القُصْوى. وعندما يقع اللّفظ خارجَ حدود الفائدة الدّنيا فإنّ ذلك لا يعني أنّه لَغْوٌ إذ يمكن لِمُتَقَبِّله سامعًا كان أم قارئا أن يستعينَ به على إعادة بناء المعنى مطابقًا أو قريبًا من الوقائع التي تساهم في تشكيل البلاغ اللّغوي. فلا استغناء عن لفظٍ غير مُهْمَل "يقع معه معنًى" ويساهم من موقعه التّركيبيّ في اغتناء الفائدة.

لقد توقّفنا في إطار تحليلنا لصلة المعنى باللّفظ كمّا عند وضعين للّفظ: وضْع تبدو فيه الألفاظ قليلة وآخر تبدو فيه كثيرة. لكنّ مُنْعِم النّظر يَلْحَظُ أنّ

المسألة ليست مسألة قلّة وكثرة فهذا جانب ظاهر للقضيّة لأنّ جانبها العميق يتّصلُ بالفائدة التّواصليّة: La pertinence communicative[72] التي تحَكُم تسخير الألفاظ قليلها أو كثيرها، فبما أنّ الوظيفة الأساسيّة للغة هي التّواصل[73] فإنّ المرْسِل يحْرِصُ من خلال رسالته اللّغويّة التي يَصوغها وفق خطّة تركيبيّة معيّنة على إبلاغ المعنى إمّا بالإشارة إليه من خلال لفظٍ آخر فيكون المعنى معلومًا ولفظُهُ مضمَرًا مثلما رأينا في ظاهرة الحذف، وإمّا بزيادة لفظ على الملفوظ الإسنادي الأدنى لإبلاغ إضافة بعينها كتوكيد معنًى مَا مثلما رأينا في ظاهرة الزّيادة، وفي الحالَيْن يكون المتكلّم أو الباث للرّسالة اللّغويّة بصدد القيام بأعمال لغويّة[74] من أجل أن يُوصِل إلى المتقبّل معانيَ ممّا تعبّر عنه وحداتُ اللغة في ذاتها أو ممّا يريد هو إبلاغه من خلالها في إطار عمليّة التّواصل عامّة.

يتّضح ممّا تقدّم إذن أنّ الحذف والزّيادة يصبّان في خانتيْن: الإيجاز والتّبيين. فالإيجاز يتعلّق باللّفظ، والقاعدةُ البلاغيّةُ تقضي أن يُغنِيَ قليلُه عن كثيره ضمانا للتّأثير وحفاظا على جماليّة القول بمنأى عن الحشو والفضول. أمّا التّبيين فموصول بالمعنى إذ كلّما أدرك الفاعل المتكلّم ضرورة أن يزيد هذا اللّفظ أو ذاك كان المعنى في مأمن من اللّبس. إنّ مدار القضيّة إذن على جماليّة الوضوح: Esthétique de la clarté.

2) المعنى في صلته باللّفظ ترتيبًا:

إنّ كلّ لسان تنتظم ملفوظاتُه في شكلٍ خطيّ Forme linéaire وهو أمْرٌ مُتأتٍّ من الخاصيّة الصوتيّة للّغة البشريّة. فالملفوظات الصّوتيّة تجري ضرورة في الزّمان فتلتقطُها حاسّةُ الأذنِ متتابعة[75]. وظاهرةُ التّتابع هذه تُفسّرُها الميزة الخطيّة للملفوظات وذلك على مستويَيْ الصّواتم (Les phonèmes) واللّفاظم (Les monèmes) فيكون لترتيب الصّواتم مثلا، من خلال أشكال التتابع هذا، قيمة تمييزيّة (Valeur distinctive). فالعلامة اللّغوية (كسب) تحتوي على نفس

الصّواتم التي تكوّن العلامة اللّغوية (سكب) دون أن يكون بينهما تطابق. أمّا وضعيّة اللّفاظم فمختلفة : صحيحٌ أنّ (الصّياد يقتل الأسد) تعني شيئًا آخر غير (الأسد يقتل الصّياد) ولكنّ كثيرًا ما يتّفقُ أن يقع تغيير في موقع الكلمة ضمن ملفوظٍ مَا دون أن يُدْخِلَ ذلك تغييرًا يُذْكر على المعنى كقولك: (سيكون هُنَا يومَ الثلاثاء) و(يومَ الثلاثاء سيكون هنا)[76]. هكذا نلاحظ أنّ ترتيب اللّفظ في سلك التركيب على نحوٍ مَا يرجع إلى أصْلٍ لسانيّ يمثّل خاصّية عامّة للغة البشريّة وهذا الأصل هوالخطيّة، ففي إطارهَا فقط يمكن التصرّف في العلامات اللّغويّة تقديمًا وتأخيرًا أو وَصْلاً وفَصْلاً. وقد أمكن من خلال التّوقّف عند الأمثلة التي تهمّ المعنى في صلته باللّفظ ترتيبًا تبيّن مسائل فرعيّة ثلاث :

* التقديم والتأخير : الأمثلة02/ 17/ 20.

* صَرفُ اللّفظ إلى غيره: المثالان 04 / 09.

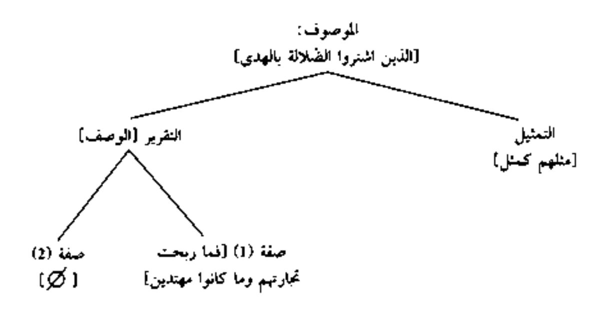
* الاستثناء: الأمثلة 05/ 07/ 13/ 19.

2أ/ التقديم والتأخير :

*المثال 02:

إنّ الآيات الثلاث هي إخبارٌ عن (الّذين اشتروا الضّلالة بالهُدى) وفق مسلكيْن تقريرًا وتمثيلاً، ولمّا كُنّا سَنُعْنَى بالتمثيل في باب "المجازيّ" فإنّنا نكتفي بالوقوف عند مسلك التقرير لجملة من الصّفات موصوفُها هو (الّذين اشتروا الضّلالة بالهُدى)، وقد جرى الوصْفُ عبْرَ بنيتيْن لفظيّتيْن فعليّة تحتلّ موقعها في التركيب أي موصولةً بموصوفها، واسميّة تأخّرت عن موقعها فانفصلت عن موصوفها لفظا وإنْ ظلّتْ على صلة به معنًى. لذلك أمكن رصْدُ "المؤخّر الذي معناه التّقديم" من خلال مستوييْن: حركة اللّفظ ومنطق المعنى:

أ ـ حركة اللّفظ : ونعني بها تحوّل اللّفظ عن رُتْبَتِهِ الأصليّة: ما بعد الموصوف مباشرة :

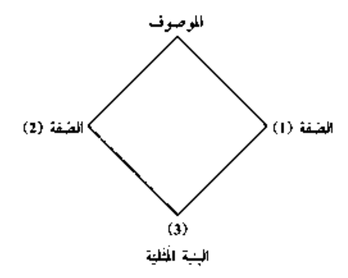


إنّ البنية المَثليّة هي الّتي احتلّتْ موقع الصّفة (2) فحِيلَ بين الموصوف وصفتِه الّتي تحوّلتْ عن موقعها فأتت أجزاء التركيب على غير ترتيبها الأصلي: ذُكِر الموصوف ثم وُصِفَ بالخسارة والضّلال ثم ضُرِبَ المثل لتقع العودة إلى وَصْف الموصوف المذكور في البدْء بالصّمم والعَمَى والتّيه. إنّ هذا التّداخل يجعل البنية اللّفظيّة شبه مغلقة تدور على نفسها على نحوٍ من الانفراط المحيِّر الّذي يمثِّل انزياحا جميلا عن مألوف البناء. وهنا يتجسّد على نحو دقيق التّقاطع بين الهيرمينوطيقيّ والجماليّ فخلال عمليّة التّأويل يكشف المفسِّر عن نكتة الحُسن ممَثّلَةً في قوله "**من المؤخَّر الّذي معناه التّقديم**"، لكنّ ذلك الانفراط سرعان ما يبدِّده المنطق الخفيّ للمعنى.

ب ـ منطق المعنى :

يستوحي المُفسّر منطق المعنى من منطق العلاقة التّركيبيّة وقد حَجبتْه ظاهرة التقديم والتأخير فبدتْ البنية اللّفظية منفرطة، لذلك لا يملك القارئ إلاّ أن يعود إلى القاعدة التي تقضي بأنّ لكلّ موصوف صفةً على نَحْوٍ من التّلازم الوثيق بين ركنيْ الوصْف يتّخذه الباحث عن المعنى مقياسا يهتدي به

إلى الفهم القويم حتّى وإن وقع تغيير في ترتيب الألفاظ قد يصل حدّ الانفراط. إنّ البنية المثلثيّة ـ في المثال الذي نحن بصدده ـ هي التي اخترقتْ الصّلة بين الصّفة وموصوفها ولكنّه اختراق لا يُضلّل المؤوّل الذي سرعان ما يُعيد ترتيب المعاني في ذهنه فتنتظم الألفاظ ثانيةً على نحو ما صنع الطّبري:



* المثال 17:

إذا اجتمع التّقديم والتّأخير والحذف على التّركيب صارت الألفاظ أكثر انفراطا وشقّ المعنى على الذّهن لذلك لا محيد للمفسّر عن رصْد العلاقة التركيبيّة أوّلا لبناء المعنى ثانيا:

أ ـ رصْد العلاقة التركيبيّة:

إنّ الكلمة المفتاح في تركيب هذه الآية هي (لولاَ) وهي "حرفٌ يُوجِبُ امتناع الفعل لوقوع اسم"[77] ويتعلّق بحديثها خبرٌ[78]. فالبنية التامّة المجرّدة هي [لولاَ (...) لَـ (...)] أمّا المنجزة فهي قولُه تعالى: [لولاَ كلمة ... لكانَ لزامًا.] هكذا يجدُ القارئ أنّ قوله تعالى (و أجلٌ مسمًّى) خارجٌ عن تلك البنية التامّة المجرّدة، فبدا معلّقًا إضافةً إلى أنّه بِلاَ خبَر.

ب ـ بناء المعنى:

سعى المؤوّلُ في خطوة أولى إلى ردّ اللّفظ إلى موقعه بإلغاء التّقديم

والتأخير وتقدير ما يمكن تقديره من كَلِم غائب لفظًا معلوم معنًى. لذلك أدْخل قولَه تعالى (وأجلٌ مُسَمًّى) ضمن خانة البنية التامّة المجرّدة: [لولاَ (...) لَـ (...)] ثم قدَّرَ له خبرًا منه قوله (هم بالغوه ومُسْتَوْفُوه) إضافةً إلى تقديره الضّمني لاسم كان في قوله (لكان الهلاكُ العاجلُ لزامًا)، وبذلك يُلملم المفسّر شتات المعنى فيدرأ الانفراط التركيبيّ الظاهر اهتداءً بما تقتضيه (لولا) من جوانب وما يرتبط بها من اسم يرتفع بالابتداء وخَبَرُه محذوف. وإذا بالألفاظ تعود إلى مواقعها الأصليّة من التّركيب فيظهر المعنى من مثانيها كأجلى ما يكون:

ولولا كلمةً سبقَتْ من رَبِّك وأجلٌ مُسَمًّى هم بالغوه ومستوفوه لكان الهلاكُ العاجلُ لزامًا]

لكنّ الملاحَظ أنّ البنية المنجزة للآية، وقد اجتمع عليها التّقديم والتّأخير والحذف، تشكّل خروجا عن معهود الأبْنية. صحيح أنّه خروج يفضي إلى انفراط في اللّفظ يضلّل الباحث ولا يهديه لكنّه في عُرف النّاقد الجماليّ أمارة من أمارات الحُسن إذ يبدو المعنى متخفّيا بنقاب اللّفظ. وذلك التّخفّي هو الّذي يغري المتقبّل بالبحث عن المعنى فيكون التّلذّذ بإزاحة النّقاب عن الخبيء على نحو ما صنع الطّبريّ.

* المثال 20:

ينهض هذا المثال على قسميْن بارزيْن: وصف الظاهرة وتعليلها.

أ ـ وصف الظاهرة:

إنّ السّياق العامّ هو حديثُ الإسراء. فقد ورد قبل الآية (27) من سورة النّجم ذِكْرٌ لجبريل عليه السّلام الذي علم محمّدًا صلّى الله عليه وسلّم القرآن واستوى وإيّاه بالأفق الأعلى أي بمطلع الشّمس. والاستواء هنا بمعنى الارتفاع والاعتدال[79]. ثم ترد الآية (27) وتحديدًا قولُه (ثم دنا فتدلّى)، فيُلاحَظُ أنّ التدلّي سبق نتيجةً للدُّنُوّ بالرّغم من كونه سببًا له؛ ونجد في

المعجم "دَنَا وأدْنَى ودَنَّى إذا قَرُبَ"[80] و"الإنسان يُدْلي شيئًا في مَهْوَاةٍ ويتدلّى هو نفسه (...) ولا يكون التدلّي إلاّ منْ عُلْو إلى استفال (...) التدلّي : النُّزول من العُلْو"[81]. لذلك نقول إنّ كلّ تدلٍّ هو دُنُوٌ وليس كُلُّ دُنُوٍّ تدلّيًا فبدا تقديمُ (دنَا) عَلَى (تَدَلّى) كتقديم النتيجة عل سببها وفي ذلك خَرْقٌ لمنطق المعنى.

ب ـ تعليل الظاهرة:

بَنى المُفَسّرُ تَعْلِيلَهُ للتقديم والتّأخير عل جانبين: بلاغيّ ومعجميّ :

ب1/ الجانب البلاغيّ: فقد وقع تقديم (دنا) وتأخير (تدلّى) **لغاية جمالية.** وقد باحَ بتلك الغاية قولُ الطّبري: "ولكنّه حَسُنَ تقديمُ قَوْله "دَنا" مُرَاعاةً ظاهرة لنَظْم الكلام. فحَسْبُك أن تتأمّل خواتم الآيات المتقاربات طولاً التي تشكّلُ كامل سورة (النّجم) لتقِفَ على انتهاء جميع تلك الآيات بالألف المقصورة ذات التّرجيع الفريد والإيقاع الذي يشدّ السّمْع :[هَوَى / غَوَى / الهَوى / يُوحَى / القُوَى / فاسْتوى / الأعلى / فتدلّى / أدْنَى / أوْحَى / رَأَى ... إلخ[82]. لذلك يقع تحويل اللّفظ عن موقعه الأصليّ على حساب العلاقة المنطقيّة بين المعنى والمعنى من أجل الاستجابة لداعٍ بلاغيّ فنّيّ جماليّ.

ب2/ الجانب المعجميّ: أرجع المفسّر تأخير (تدلّى) عن (دَنا) إلى سببٍ معجميّ يتمثّل في أن كُلاًّ من الفعلَيْن يمكن أن يكون مرادفًا للآخر يحلّ عنه بديلاً : "الدنوّ يدلّ على التدلّي والتدلّي على الدنوّ"، "الإساءة هي الشّتم والشّتم هو الإساءة". إنّ الفعلَيْن يُؤويهما حِضْنٌ واحد لا لأنّهما متطابقان معنًى بل لأنّ بينهما من العلاقة ما يجعلهما منخرطَيْن في حقلٍ معجميٍّ واحد:

القرينة	الفعل النتيجة	الفعل السّبب	التركيب
الفــــاء	تدلّى	دنا	دنا فتدلّى
	أحسن	زارني	زارني فأحسن
	أساء	شتم	شتمني فأساء

فبالرّغم من الاختلاف في المعنى بين فعل السّبب وفعل النتيجة فإنّ العلاقة السببيّة القائمة بينهما كافية لجعلهما منخرطيْن في حقْلٍ واحد فيتعايش فيهما بُعْدان: بُعْدٌ خاصّ عندما يتعلّق الأمر بالمعنى الفارق الذي يميّز الكلمة عن الأخرى وبعد عامّ عندما يتّصل الأمر بما يربط تلك الكلمة بغيرها من علاقات معنوية وشيجة حتّى توشك أن تصبح تلك بديلة عن هذه في إطار معنًى متبادل: " الإساءة هي الشّتم والشّتم هو الإساءة". فلا غرابة إذن أن تأخذ هذه موقع تلك في التركيب فيُقدّم المؤخّر ويؤخّر المقدّم بناءً على ما بينهُما من صلةٍ على مستوى المعنى.

أثرْنا من خلال ظاهرة التقديم والتأخير قضية ترتيب اللّفظ في إطار مسألة التركيب فبدتْ لنا العلاقة بين الألفاظ والمعاني على غير تطابق. فقد يغادر اللّفظ موقعه إلى آخر فيُشوّش المعنى. ولئن كان التّرتيب على مستوى اللفظ ماديًا قابلا للملاحظة من خلال رصد صورة الكلمات في الخطّ على حدّ تعبير الزركشي[83] فإنّ الترتيب على مستوى المعنى تجريديّ يقع تحت طائلة الذّهن لا العيْن تُسيّره قواعد الفكر السّليم لا قواعد اللّغة المتواضع عليها بين أفراد مجموعة لغويّة ما: فلا غرابة والحالة تلك أن يحصل التّنابذ بين ذيْنك الضّربيْن من القواعد: ضرب مجاله اللّغة وآخر مجاله المنطق باعتباره "علم التفكير الصحيح"[84]. إنّ للمعنى أجزاءً تُرتّبُها الذّاتُ المفكّرة لتشكّل منها كلا تحصل به الفائدة، وللّفظ أيضا أجزاؤه يرتّبها اللغويّ أو المستعمل في سلك التركيب ليصنع منها جملة أو أكثر تفضي بدورها إلى فائدة أو فوائد. وما دامت الذّات المفكّرة هي ذلك اللّغويّ أو المستعمل فإنّ ترتيب أجزاء المعنى هو من ترتيب أجزاء اللّفظ لأنّه يتعذّر الفصْلُ بين نمطيْ

الترتيب على صعيد الإجراء وبالرّغم من ذلك فيتّفقُ أن يكون التّباين بين الترتيبيْن عندما يُفارقُ لفظٌ موقعَه فيبقى ذلك الشعور قائما في الذّهن ويظلّ المعنى معلومًا مَوْقِعًا وإن غاب لفظه ويظلّ الذّهن يرفض الألفاظ على هيئتها المغيَّرة تقديمًا وتأخيرًا إلا إذا أُعيدَ ترتيبها وفق ترتيب المعاني في الذّهن. إنّ قضيّة اللفظ والمعنى مِنْ هذا الجانب مدارُها الأساس منطق التفكير قبل أن يكون منطق اللّغة. ولكنْ بالنّظر في القضيّة من الجانب الآخر، أي من الزّاوية الأدبيّة الجماليّة، نلاحظ أنّ ظاهرة التّقديم والتّأخير -والّتي ستصبح من أبرز أسرار النّظم عند عبد القاهر الجرجاني- هي الّتي جسّمتْ فيما حلّل الطّبريّ من آيات جماليّة التّعبير القرآنيّ لأنّ اللّفظ الّذي يغادر موقعَه الطبيعيّ في التّركيب إلى موقع آخر يبدو أجنبيًا فيه هو الّذي يؤسّس لعلاقات دلاليّة جديدة قد يفطن لها مفسّر وقد يغفل عنها آخر. ففي القرآن يراعى كما هو بيِّن الجانب الجماليّ ولو كان ذلك على حساب منطق المعنى مثلما وقع تقديم (دَنا) على (تدَلّى) في جزء مِن الآية27 من سورة "النّجم" وقد ذكر الطّبري ذلك صراحَةً عندما قال "ولكنّه حَسُنَ تقديمُ قوله دنا".

2ب/ صَرْفُ اللّفظِ إلى غيره :

*** المثال 04:**

صَرَفَ المُفَسّرُ اللّفظ إلى وجهتيْن تركيبيّتين: وجهة العطف ووجهة الجزاء:

أ ـ وجهة العطف: ويصبح الفعل (فتكونا) مجزومًا معطوفًا عَلَى (ولا تقْرَبا) في قولِهِ تعالى: "ولا تقْربا هذه الشجرة فتكونَا مِنَ الظّالِمينَ" وبذلك يكون الإشراكُ بيْنَ الفعليْن الآخِر والأوّل وهو إشراكٌ في النّهي: "وتقول: لا تمدُدْها فتَشُقَّها إذا لم تحملْ الآخِر على الأوّل (...) وتقول لا تَمْدُدْها فتَشُقُقَها إذا أشْرَكْتَ بيْنَ الآخِر والأوّل"[85]. إنّ هذه الشّركة في معنى النّهي عن (القُرْب) والنّهي عن (الظّلم) تسقِطُ الوظيفة السببيّة للفاء التي تستحيل

مجرّد أداة عاطفة بين معطوف عليه ومعطوف ثانيهما داخِلٌ في ما يدخل فيه الأوّل[86] فيصبح المعنى الأوّل (عدم القرب من الشجرة) شريكا للمعنى الثّاني (عدم الظّلم)؛ وعلاقة الشّركة بين المعنى والمعنى مأتاها أنّ الفعلَيْن طالهما النّهي ضِمْنَ تركيبٍ واحدٍ هو تركيب العطف. ففي إطاره صُرِفَ (لا تقربا) -باعتباره معطوفا عليه - إلى (لا تكونا) - باعتباره معطوفًا.

ب ـ وجهة الجزاء: يوجِّه المفسّر لفظ (لا تقْربَا (...) فتكونا) إلى البنية التّلازميّة: تلازم النّهي وجوابه فيسقط معنى الشّركة بين (لا تقربا) و(فتكونا) لتضطلع الفاء بوظيفتها السّببيّة. ومِن ثمّ لا يقع حَمْلُ الفعل الآخِر على الفعل الأول لأنّ قوله (لا تقربا) وردَ مجزومًا في حين ورد قوله (فتكونا) مثبَتًا وقد علقته فاء الجزاء مع (أن) المضمرة: (فأنْ تكونا).

إنّ الفعل الأول منْفِيٌّ من خلال النّهي أمّا الثاني فَمُثْبَتٌ لذلك زالتْ الشّرْكة وحلّت علاقة الجزاء محلّ علاقة العَطْف: "وإنّما يكون إضمارُ (أنْ) إذا خالفَ الأوّلَ الثاني. لو قُلْتَ: لاتَقُمْ فتضرِبْ زَيْدًا لجزمْتَ إذا أردْتَ: لاَ تَقُمْ ولا تضرِبْ زيدًا. فإذا أرَدْتَ لا تَقُمْ فَتَضْرِبَ زَيْدًا أي فإنّك إن قُمْتَ ضَرَبْتَه لم يكنْ إلاّ النَّصْبُ لأنك لم تُرِدْ بـ"تضرب" النّهي. فصار المعنى: لا يكُنْ منك قيامٌ فيكون منك ضربٌ لزيد"[87].

فمثلما كان اللّفظ مُنصرِفًا إلى نظيره أو عِدْلِه في إطار بنية العطف ضمن حركة قائمة على التوازي بين معطوف ومعطوف عليه في شكل(أ) مع (ب): [أ + ب] فإنّ اللفظ، في إطار بنية الجزاء، انصرف إلى جوابه على نحو من التعالق بين النّفي والإثبات ضمن حركة قائمة على التابع في شكل (أ) تؤدّي إلى (ب): [أ ← ب] وبذلك نلاحظ أنّ نمط العلاقة بين أجزاء التركيب هو الذي يطْبَعُ العلاقة بين المعنى والمعنى في الذّهن فتنتظم المعاني داخِلَهُ أفُقيًا إذ تتجاوز الذّاتُ المفكِّرَةُ إدراكَ معنى كلّ علامة لغويّة على حدة ضمن الإطار الجدوليّ المعروف إلى استكناه شبكة العلاقات بين المعاني فتصنيفها

إلى علاقات توازٍ وتتابع وما إلى ذلك من أنماط ضمن الإطار التّوزيعيّ الخالص.

*** المثال 09 :**

لم يقع في هذا المثال صَرْفُ اللّفظ إلى قرينه في التركيب أيْ إلى مُقابِلِه في العلاقة الإسناديّة على نحْو ما يُصْرَفُ لفْظُ الخبر إلى لفظِ المبتدإ بل صُرِفَ اللّفظ إلى آخر صلتُه به سببيّة ممّا يوحي بأنّ الطرف الإسناديّ الأوّل ظلّ معلّقًا بلا قرين. وهو ما قد يزرع في ذهن القارئ ضرْبًا من التّنبه لشُعورٍ في خانة المعنى وعدم اكتمالٍ للفائدة. لذلك أمكن كشفُ هذا النّوع من العلاقة التركيبيّة ضمن مستوييْن: العدول اللّفظي والاستيفاء غير المباشر للمعنى:

أ ـ العدول اللّفظي :

لم يحصل انقطاع عن اللّفظ الأوّل بل حدث عدولٌ عنه إلى غيره في شكل انعطافٍ ضَمِنَ استمراريّة العلاقة بين الألفاظ ومن ثمّ حَصَل المعنى[88]:

المثال	اللّفظ الأول	المتروك	اللّفظ البديل
الآية 234 من سورة البقرة	"والّذين يُتوَفَّوْن منكم ويذرون أزواجًا"	الخبرُ عن الذين يُتَوَفَّوْن	"يتربّصْنَ بأنفُسِهنّ أربعة أشهرٍ وعشرًا"
"بعْض جُبّتِكَ منخرِقةٌ"	"بَعْضُ"	الخبر عن "بعض" الجبّة لا عن الجبّة كلّها.	منخرِقةٌ
الشّاهد الشّعري الأول	"لَعَلّي" (= أنا)	الخبر عن المتكلّم المفرد	"أن يتندّما" (= هو)
الشّاهد الشّعري الثاني	"ابن قيس"	ابن قيس	"قتله بغير دم دار المذلّة حلّت"

بُدِئَ بالألفاظ الأُوَل ثم صُرِفَتْ إلى غيرها. فبدا العدولُ حركةً تَفْصِمُ العلاقة بين اللّفظ وغيره وتجلّى ذلك من خلال تواتر مظاهر الانفصام بين المذكّر والمؤنّث في المثالَيْن الأوليْن: فقد ابتُدِئ بالحديث عن "الذين يُتَوَفَّوْنَ" من الرّجال ليقع الإخبار عن أزواجهم كما سبق المبتدأ مذكّرا في قوله (بعض) ثم أُخبِرَ عن الجُبّة"، وبين الضّمير والضّمير في المثال الثالث: [أنا × هو] إذْ تحدّث الشّاعر ابتداءً عن نفسه ليخبر فيما بعد عن غيره؛ أومن خلال إلغاء اسم أنّ بعد أنْ ذُكر في أول الكلام لتعويضه بآخر عليه سيَنعقِدُ الخبر كما في المثال الرّابع.

ب ـ الاستيفاء غير المباشر للمعنى :

يتّضح ممّا تقدّم أنّ بين أجزاء البنية اللّفظية من عدم الانسجام ما يجعلها على تنافر ظاهر ولكنّه تنافر يتنزّل ضِمْنَ إطار التّنويع بإحداثِ منعطفات في العلاقة التركيبية بين اللّفظ واللفظ لا تقود ضرورة إلى قطْع هذا عن ذاك لأنّ منعم النّظر في الأمثلة التي نحن بصددها ضمن الآية 234 من سورة البقرة يلحظ أنّ المعنى لا يُبْنَى مِنْ اللّفظ المباشر ولكنْ مِنْ لفظٍ واسطةٍ على صلةٍ مّا بذلك اللفظ المباشر :

اللّفظ المباشر	اللّفظ الواسطة	العلاقة
"الذين يُتَوَفَّون"	"أزواجهم"[89]	إضافة
"بَعْضُ"	"جُبّتِكَ"	إضافة
"لعلّي" (= أنا)	"أن يتندّما" (= هو)	مطابقة بين المتكلّم وابن أبي زبّان.
ابن قيس	"قتْله"	إضافة

لذلك نلاحظ أنّ المعنى يتسرّب عبر قناتيْن: أولى يمثّلها اللّفظ المذكور على رأس التركيب وثانية يمثّلها اللّفظ اللاّحق.لكنّ الوقوف عند اللّفظ الأول لا يحقّق القصْد فيقع صَرْفُه إلى آخر "له فيه ذكر" على حدّ تعبير المبرّد كأنّ

يكون موصولا به على الإضافة مثلما رأينا. هكذا يتّضح ضرْبٌ من التدرّج من كلّ اللفظ إلى جزء منه أو فيه هو مدار القصد ومربط الفائدة. إنّ الألفاظ خاضعة لضرْب من الترتيب الهرمي يُصرف في إطاره اللّفظ إلى ما دونه ما دام ذلك هو السّبيل إلى اكتمال المعنى وإن كان ذلك على نحو غير مباشر.

مامن شكٌ في أنّ العدول باللّفظ إلى سواه يرتكز على السّبب الواصل بين اللّفظيْن. وذلك السّبب هو الضّمان الوحيد لفهم المعنى لكنّ العدول في ذاته يمثّل مظهرا من مظاهر تنويع البنية التّركيبيّة قد يُفْهَم على أنّه تنافر بين الألفاظ ولكنّه تنافر لا يخلو من جماليّة لأنّه يزعزع العلاقة المألوفة بين اللّفظ وسواه ليُفسح المجال لعلاقة جديدة تمثّل بالنّسبة إلى المتقبّل نوعا من المفاجأة ذات القيمة الأسلوبيّة : Valeur stylistique .

2ج/ الاستثناء :

إنّنا ننظر في الاستثناء ضمن صلة المعنى بترتيب اللّفظ لأنّ الاستثناء يجسّم في نظرنا نوعًا من التأثيث اللّفظي المُنظّم لفضاء التّركيب على نحوٍ يقُوم بمقتضاه حَدٌّ بين المعنى والآخر. لذلك نُعْنَى به من زاوية العلاقة بين المعاني أكثر من عنايتنا به من زاوية المعاني ذاتها. ويمكن، بالتوقّف الوئيد عند الأمثلة [05/ 07/ 13/ 19] تبيُّنُ ضربيْن من الاستثناء: متّصل ومنقطع.

* الاستثناء المتّصل: يُحْمَل فيه لفظُ ما بعد الاستثناء على لفظِ ما قَبْلَه[90] (المثال 07)

* الإستثناء المنقطع: لا يكون فيه الآخِر من نوع الأوّل[91] أي لا يكون فيه ما بعد الاستثناء من نوع ما قبْله (الأمثلة 05/ 13/ 19).

2ج1/ الاستثناء المتّصل :

*** المثال 07 :**

سعى المفسّرُ إلى إثبات وجهة نظره عَبْرَ مَسْعَيَيْن اثنيْن: مسعى الدّحض

لِقراءاتٍ ثلاث شملتْ وظيفة الاستثناء ومسعى الاحتجاج للقراءة التي أخذ بها:

أ ـ مسعى الدّحض:

أ1/ القراءة الأولى: ويمكن النّظر فيها ضمن مستويَيْن: إلاّ عاطفةً والمعنى ثم إلاّ بمعنى الواو في الاستعمال اللّغوي:

* **إلاّ عاطفةً والمعنى:** إنّ وظيفة (إلاّ) حسب أصحاب هذه القراءة هي العَطْف بين التّركيبَيْن في الآية موضع النّظر. فهي بمعنى (الواو) التي تصبح بديلا لأداة الاستثناء فيتغيّر المعنى برمّته ويتوجّه وجهة أخرى: (لئلاّ يكونَ للناس عليكم حجّةٌ والّذين ظلموا منهم...) وبذلك ينضوي المعطوف عليه والمعطوف تحت النّفي يشملهما سواء بسواء. عندها يلحق المعْنى التّلبيسُ على حدّ تعبير الطبري لأنّ معنى كلّ من المعطوف عليه والمعطوف واحدٌ فالفائدة حصلتْ بمجرّد (نَفْي الحجّة عن النّاس) أمّا نَفْيُها عن (الّذين ظلموا منهم) فليس منه فائدة جديدة باعتبار أنّ (مشركي قريش) من النّاس. هكذا نلاحظ أنّ المعنى يستحيل عمليّة منطقيّة صارمة مُقدّمةً ونتيجةً:

- لا حجّة للنّاس
- لا حجّة لمشركي قريش
- مشركو قريش من النّاس

فالنتيجةُ واحدة لأنّ المعنى الثاني هو الأول وإن اختلف لفظه فالمعطوف خلا من الفائدة لذلك يُعتبرُ مَعْنَاهُ تكرارًا لمعنى المعطوف عليه ومن ثَمّ لا يتمخض تركيب العطف لبلورة القصْد.

* **إلاّ بمعنى الواو في الاستعمال اللّغوي:** يُعَوّلُ المفسّر في هذا المستوى من تفنيده قراءة (إلاّ) بمعنى (الواو) على الاستعمال اللّغوي المتواضَع عليه والمشار إليه بـ(كلام العرب) الذي لا يُقِرّ استعمال (الواو) في

محلّ (إلاّ) وإنْ كان يُبيحُ استعمالها مع استثناء يتقدّمها، ويضرب الطبري أمثلة من الاستعمال العادي تبيّن شذوذ استعمال (الواو) في محلّ (إلاّ) عن قاعدة تقدّم (إلاّ) على (الواو).

تهافتت القراءة الأولى إذن لأنّ في استعمال (إلاّ) عاطفةً خرقًا لمنطق المعنى وسقوطا للفائدة ووقوعًا في حشو الكلام، إضافةً إلى أنّ في ذلك الاستعمال الشاذّ خروجًا عن مواضعات المجموعة اللّغوية وما تلتقي عليه من ضوابط التّواصل. بذلك يعتدُّ المفسّر بمفهوم الفائدة المرتبطة في تفكير العرب الجماليّ بالإمتاع ضمن إلحاحهم الدّائم على التّلازم بين النّافع والجميل وهم في المقابل ينبذون الحشو والإسهاب والهذر. كما يتّضح من استعمال المفسّر المتكرّر لعبارة (كلام العرب) التّشبّث بمقاييس الفصاحة: فصاحة قوم نزل القرآن على أساليبهم فكان مُعجِزَتَهم اللّغوية يتّبعون رسْمَها ويقتدي بها منهم أهلُ الصّناعتين: النثر والشّعر وكلّ من يهتمّ بفنّ الكلام.

أ2/ القراءة الثانية: وتدور حول القول بأنّ (إلاّ)في هذا الموضع بمعنى (لكن) أي ذات وظيفة استدراكية: (لئلاّ يكون للنّاس عليكم حجّة لكنّ الّذين ظلموا...). وبذلك تتحوّل العلاقة بين لفظ ما قبل الاستثناء ولفظ ما بعده إلى قطيعة أي لا يصبح اللّفظ الآخِر من نوع الأول فيخرج الاستثناء من المتّصل إلى المنقطع: الضّرب الذي سنقفُ عنده لاحقًا.

أ3/ القراءة الثالثة: وتدور حول اعتبار وظيفة (إلاّ) ابتدائيّة وبذلك يزول الوَقْف عند (الذين ظلموا منهم) لتقوم علاقة اقتضاء تركيبيّ بين ما عُدَّ مُسْتَثْنىً ومَا وردَ بعده من كلام هو خبرٌ لمَا تقدّم، وهنا يأخذ التّركيب وجهةًاستثنائيّة أخرى. ويكتفي الطبري في هذا الصّدد بالوقوف عند نمطين من الإخبار: نمط يشذّ عن القصْد في الآية ينفيه الطّبريّ، بِحُكم نفيه الوظيفة الابتدائية لـ(إلاّ) ونمط يمثل حَسَب مذْهبه القصد في الآية يُثْبِتُه بحكم قوله بالوظيفة الاستثنائية لـ(إلاّ):

- النّمط المنفيّ: هو الإخبار عن صفة حجّة الذين ظلموا بالضّعف أو القوّة.

- النّمط المثبت: هو الإخبار عن الذين ظلموا منهم باحتجاجهم على النبيّ وأصحابه.

ولا تفوتنا الإشارة إلى أنّ تصدّي الطّبري للقراءة الأولى كان أقوى من حيث البناء الحجاجي من تصدّيه للقراءتين الأخريين اللّتين كاد يقتصر على نعتهما بالوهي والضّعف.

ب ـ مسعى الاحتجاج:

عمد الطبري من خلال هذا المسعى إلى بناء قراءته للتركيب في ضوء ما كانَ نَقَضَه من قراءات اختلف أصحابُها في وظيفة (إلاّ). وقد بَنى المفسّر احتجاجَه على حجّتين: تاريخيّة ولغويّة:

ب1/ الحجّة التاريخيّة: وتبرز من خلالها صورة الطبري المؤرّخ عالم الحديث المدقّق للمعنى ولملابسات النّزول. لذلك يوظّف الخبر للخروج باللّفظ من العموم (الذين ظلموا منهم) إلى الخصوص (الدّعوى الباطلة لمشركي قريش وخصومتهم للنبيّ بغير حقّ). لذلك يستشهد المفسّر على هذا المعنى تاريخيّا عندما يقول: "حدّثني موسى بن هارون قال: حدّثنا عمرو بن حمّاد قال: حدّثنا أسباط عن السدّي فيما يُذكر عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس وعن مرة الهمداني عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا: لمّا صُرِفَ نَبِيُّ الله صلّى الله عليه وسلّم نحو الكعبة بعد صلاته إلى بيت المقدس قال المشركون من أهل مكّة: تحيّر على محمّد دينه فتوجّه بقبْلته إليكم وعَلِم أنّكم كنتم أهْدى منه سبيلا. ويوشك أن يدخل في دينكم فأنزل الله جلّ ثناؤه فيهم (الآية)"[92].

إنّ ذلك التّدقيق المتناهي في سلسلة الإسناد والحرص على استيفاء

ملابسات النّزول يؤكّدان مُزاوحة الطبري في الاحتجاج بين النّص وخارج النّص ما دام في المنقول حديثًا كان أم واقعةً ما يساعد على ضبط التّركيب وفَهمه.

ب2/ الحجّة اللّغويّة: وتنعقد أساسًا على الاستثناء المتّصل الذي يكون فيه ما قبل حرف الاستثناء من جنس ما بعْده. وقد عمد المفسّر إلى فكّ البنية الاستثنائية التامّة عن البنية الاستثنائية المنجزة.

* البنية الاستثنائية التّامّة: وتتمثّل في إثبات ما بعد حرف الاستثناء وقد كان منفيّا قبله، لذلك قال الطبري في إطار تجريده لهذه القضيّة التركيبيّة: "الذي يُثْبتُ فيهم لما بعد حرف الاستثناء ما كان منفيا عمّا قبْلهم":

البنية اللّفظية التامّة لتركيب الاستثناء		
اللّفظ الأوّل	أداة الاستثناء	اللّفظ الآخر
منفيّ	إلاّ	مُثْبت
-	←	+

* البنية الاستثنائية المنجَزة: ويمثّلها تحديدًا جزء الآية محطّ الدّرس: (لئلاّ يكونَ للناس عليكم حجّة إلاّ الذين ظلموا منهم) إضافةً إلى المثال الذي متّحه المفسّر من الاستعمال الجاري (ما سَار مِنَ النّاسِ أحدٌ إلاّ أخوك).

البنية اللّفظية المنجزة لتركيب الاستثناء		
اللّفظ الأوّل	أداة الاستثناء	اللّفظ الآخر
ألاّ يكون للنّاس عليكم حجّة	إلاّ	الذين ظلموا منهم
ما سَارَ مِن النّاس أحدٌ	إلاّ	أخوك

هكذا نلاحظ أنّ لفظ ما قبل الاستثناء ولفظ ما بعده مرتبطان بصلة

إسنادية واحدة. فطرفا الإسناد بين اللّفظ والآخر من جنس واحد فيكفي أن نفكّ عنهما قيد التركيب الاستثنائي لنجدهما مؤتلفين يحملان نفس المعنى:

- للنّاس عليكم حجّة / للذين ظلموا من الناس عليكم حجّة

- سار النّاس / سار أخوك

ولكن بمجرّد أن يقع مَلْءُ خانات البنية الاستثنائية بكلّ زوْج تركيبيّ حتّى يتلوّن لفظ ما قبل الاستثناء بالنّفي ولفظُ ما بعده بالإثبات. هنا يصبح ذلك المعنى الجامع معنيين مختلفين اختلافًا حَدَّ التضادّ. إنّ ذلك الاختلاف منشؤه التركيب ولكنّه يتسلّل إلى الذّهن ليصبح تضادًا منطقيًا على نحو ما يتضادُّ البياض والسّواد. هكذا يتوافق منطق الكلمات ومنطق الأشياء.

2ج/ الاستثناء المنقطع:

لئن أُتيحَ في باب الاستثناء المتّصل حَمْلُ اللّفظ الآخر على الأوّل باعتبار ما يجمعهما من معنًى واحد اختلف تشكيلُه نَفْيًا وإثباتًا فإنّ ذلك يتعذّر في باب الاستثناء المنقطع "لأنّ الثاني ليس من نوع الأوّل فيُبْدل منه"[93]. إنّ هذا وجْهٌ آخَر من أوجه العلاقة بين المعنى والمعنى يعمد المفسّر من خلاله إلى تقديم بديل لفظيّ ما يؤدّي المعنى عن (إلاّ) مثلما صنع باقتراحه (لكنْ) في المثالين (05) و(13) و(بعْد) في المثال (19) بدائلَ لِحَرْف الاستثناء:

*** المثالان 05 - 13:**

سعى المفسّر إلى بلورة العلاقة الخلافيّة بين المعنى في لفظ ما قبل الاستثناء والمعنى في لفظ ما بعْده نَقْلاً وتجريبًا:

أ ـ مستوى النّقل: ويتنوّع المنقول إلى قرآنيّ وشعريّ:

أ1/ المنقول القرآني: وتمثّله الآيات التي لاذ بها المفسّر شواهدَ على الاستثناء المنقطع الذي وقف عنده في الآية 78 من سورة البقرة (المثال 05)

وتجلّى في الآية 22 من سورة النساء (المثال 13). لذلك تُتاح مقارنة الظاهرة بنظائرها. إنّ المشترك بين تلك الآيات هو الاختلاف النّوعي على مستوى المعنى بين لفظ ما قبل الاستثناء ولفظ ما بَعْده:

الآية / السّورة	معنى اللّفظ الأوّل	معنى اللّفظ الثّاني
ومنهم أمّيونَ لا يعلمونَ الكتاب إلاّ أمانيَّ وإنْ هم إلاّ يظنّون". 78 / البقرة	ما في التّوراة (=الكتاب) من حدود وأحكام وفرائض.	الأماني التي يتمنّون من الأكاذيب ويقولون هي من الكتاب.
"ولا تنكحوا ما نكحَ آباؤكم من النّساء إلاّ ما قد سلَفَ ..." 22 / النّساء	النّهي عن نكاح النّساء نكاح الآباء	ما قد سلف فمضى في الجاهليّة[94]
"ومالَهم به من علْم إلاّ اتّباع الظّنّ" 157 / النّساء	العلم	الظّنّ
"وما لأحدٍ عنده من نِعْمةٍ تُجزى إلاّ ابتغاء وَجْه ربّه الأعلى" 19-20/ اللّيل	نعمة تُجزى	ابتغاء وجه ربّه[95]

تقوم إذن بين معاني الألفاظ الأُوَل ومعاني الألفاظ الأواخر علاقةٌ غَيْريّةٌ: فمضمون التوراة كما نزلت على النبيّ موسى ليس في شيء ممّا اختلقه اليهود من أمنيات كاذبات. والنّهيُ عن نكاح النّساء على طريقة الآباء هو غيرُ ما سَلَفَ في الجاهليّة. كما إنّ العِلمَ بما فيه من قطع ويقين هو غير الظّنّ والتّخمين. كذلك النعمة فهي غير ابتغاء وجه الله.

أ ب/ المنقول الشّعري : ويمثّله ما ذَكَرَ المفسّر من أبيات استشهادًا على الاستثناء المنقطع. ولطالما كان الشّعر آلة الطبري الفاعلة في الكشف عن لسان العرب الذي نزل به القرآن بتعرّف مختلف الأساليب التي درجوا عليها فيما صنعوا من أشعار[96]:

البيت الشعري	معنى اللّفظ الأوّل	معنى اللّفظ الثاني
ليس بيني وبين قيسٍ عتابٌ غير طعن الكُلى وضرب الرّقاب	عتاب	طعن الكُلى وضرب الرّقاب
حلفتُ يمينا غير ذي مَثْنويّة ولا عِلْمَ إلاّ حُسْنَ ظنٍّ بغائبِ	عِلْم	حسن ظنّ

إنّ (العتاب) غير (الطّعن والضّرب) كذا الشأن بالنسبة إلى (حسن الظنّ بالغائب) فهو غيرُ (العِلْم به).

إنّ المقصود بالانقطاع هو أنّ المستثنى لم يَعُدْ امتدادًا للمستثنى منه، في حين تجلّى الامتداد في الاستثناء المتّصل من النّفي إلى الإثبات من خلال معنى (السّيْر) في مثال (ما سارَ من النّاس أحدٌ إلاّ أخوك). إنّ ذلك الجامع المعنويّ لم يعد قائما في إطار بنية الاستثناء المنقطع إذ حقّق لَفْظُ ما قبل الاستثناء ولفظُ ما بعده اكتفاءهما التّركيبيّ فلم يتسربْ من معنى اللّفظ الأوّل شيءٌ يُسْتَثْنَى في اللّفظ الثاني. بل إنّ (إلاّ) أو (غير)[97] لعبت وظيفة الاستدراك أي أصبحت علامة لغويّة يأخذ المعنى بمقتضاها اتجاها آخر.

ب ـ مستوى التجريب :

ونعني به نزوع المفسّر إلى الإبدال: إبدال الحرف (إلاّ) بـ (لكنْ) ضمن منحًى اختباريٍّ تجريبيٍّ بدا فيه وكأنّه يقيس صحّة المعنى في الحالَيْن: حال استعمال (إلاّ) وحال استعمال (لكنّ) لذلك قال الطبري: "و إنّما يكون ذلك كذلك في كلّ موضع حَسُنَ أن يوضع فيه مكان (إلاّ) (لكن) فيُعْلَم حينئذ انقطاع معنى الثاني عن معنى الأوّل". إنّ اضطلاع (إلاّ) بوظيفة الاستدراك هو إيذانٌ بانفصال المعنى عن المعنى فيصبح كلُّ معنًى مُسْتَغْنِيًا عن الآخر: "و يجوز في الثّقيلة (=لكنّ) والخفيفة (=لكنْ) أنْ يُسْتَدْرَك بهما بعد الإيجاب ما كانَ مستغنيا نحو قولك: جاء زيدٌ فأقول : لكنَّ عَمْرًا لم يأتِ، وتكلَّم

عمرو لكنْ خالدٌ سكتَ»[98].

يتضح إذن أنّ الاستدراك بـ (لكنْ) لا يكون بعد الإيجاب إلاّ إذا كان المستدرَك مستغنيًا أي منقطعا على نحوٍ يستقلّ فيه بمعنًى غير الذي تقدّم أداة الاستدراك لأنّ (لكنْ) «للاستدراك بعد النّفي ولا يجوز أن تدخل بعد واجب إلاّ لتركِ قصّة إلى قصّة تامّة»[99]. لذلك عرض المفسّر لعيّنات أحلّ فيها (لكن) ثقيلةً ومخفّفة محلّ (إلاّ) فكانت نتيجة التّجربة بقاء المعنى على حاله لأنّ الوظيفة الجامعة بين المُبْدَل والبديل هي (الاستدراك).

اللّفظ الأوّل	اللّفظ المغيَّر	وظيفة (إلاّ) أو عوضها
«ومنهم أمّيونَ لا يعْلَمون الكتابَ إلاّ أمانيَّ»	«ومنهم أمّيون لا يعلمون الكتاب» لكنْ أماني	الاستدراك
«مالهم به من عِلْم إلاّ اتّباعَ الظنّ»	«مالهم به من علم لكنْ اتّباع الظنّ»	

إنّ مقياس التّعامل مع اللّفظ بجعْل هذا بديلاً لذلك في التّركيب هو الوظيفة الواحدة للّفظ وبديله. ونعني بالوظيفة الدّور الذي يلعبُه كلُّ عُنصرٍ في البنية النّحويّة للملفوظ سواء أكان ذلك العنصر حرفا أم اسما أم فعلا، فكلّ عنصر من الجملة ساهم في معناها العام حسب الوظيفة التي يضطلع بها داخل التّركيب[100]. فالوظيفة واحدة مادام المعنى واحدا وإن تعدّدت العلامات اللّغويّة. فسواء جعلْت واسطةَ التركيب الاستثنائي المنقطع (إلاّ) أو (غير) أو (لكنْ) أو (لكنّ) فلن تخرج مهما غيّرت اللّفظ عن الاستدراك ومن ثمّ يظلّ المعنى على حاله تجمعه، في جميع حالات الإبدال، بالمعنى الذي يتقدّمه في التّركيب علاقة استغناء او انقطاع بالمعنى اللّغوي للمصطلح.

* المثال 19:

بُني هذا المثال على قسمين: منفيّ ومثبت:

<u>أ ـ القسم المنفي</u>: ردّ المفسّر من خلاله القراءة التي يمكن أن تنهض

على توجيه اللّفظ إلى بنية الاستثناء المتّصل وذلك بحمل (إلاّ) على معنى (سوى)[101] في قوله تعالى: (لاَ يذوقُونَ فيها الموتَ إلاّ المَوْتةَ الأولَى) إذ يبدو غريبًا استثناء الموتة الأولى المذُوقة قبل دخول الجنّة من الموت المنفيّ ذوقُه فيها[102] وقد اكتسى اعتراض الطبري بعديْن: منطقيًا وتمثيليًا.

* البعد المنطقي: انطلق من مقدّمة (أنْ لا موت في الجنّة) وبالتالي وقوع الموتة الأولى في زمن ما قبل دخول الجنّة. والنّتيجةُ هي (استحالة تكرّر الموت الواقع في زمن ما قبل دخول الجنّة في الجنّة). فيكون الانسجام بين تلك النتيجة والمنطلق الأوّل من الوجهة المنطقيّة الصّرف.

* البعد التّمثيلي: حاول من خلاله المفسّر أن يجسّد منطق قراءته المستمَدّة أصولُه من ثوابت العقيدة، فيقع الانتقال من العامّ إلى الخاصّ ومن المجرّد إلى المحسوس من خلال ضَرْب مثال (لا أذوق اليوم الطّعام إلاّ الطّعام الذي ذقتُه قبل اليوم) معنى ذلك أنّه سيذوق طعامًا محدّدًا سبق له أن ذاقهُ. فالذّوق يتكرّر قبْل اليوم وبعده بخلاف الموت الذي لا يتكرّر قبل الجنّة وبعدها. إنّ علاقة المثال بالقاعدة التي يقوم عليها تفسير المفسّر هي علاقة خلافيّة وهو ما سيحْمِلُه على اعتبار وظيفة (إلاّ) ظرفيّة لا استثنائية، في إطار نفْيِه لفهم المعنى في ضوء بنية الاستثناء المتّصل.

ب ـ القسم المثْبت: خضع بدوره لمسلكيْن: مسلك التّفسير ومسلك الاستشهاد.

ب1/ مسلك التّفسير: ويقرّ من خلاله المفسّر بقراءة المعنى في ضوء بنية الاستثناء المنقطع وذلك بحمْل (إلاّ) على (بعد) وهو ظَرْفٌ "ضدُّ قَبْلُ يُبْنى مفردًا ويُعْرَبُ مُضافًا، قال اللّيث: بعْدُ كلمةٌ دالّةعلى الشيء الأخير، تقول: هذا بعدَ هذا، منصوب"[103] فيقوم الظرفُ فاصلاً تركيبيًا بين زمنيْن: زمن ماقبل دخول الجنّة (الموت) وزمن ما بعد دخولها (انعدام الموت/ الخلود). وبذلك تنعدم الصّلةُ الاستثنائيّة بين موْتٍ أوّل في الدّنيا وآخر في

الجنّة وهو ما يخدم المنطلق العقائدي للمفسّر في رؤيته للحياة الدّنيا والحياة الآخرة. إنّ ما يجمع بين (إلاّ) و(بعْد) في هذا السياق هو الوظيفة الظّرفيّة الفاصلة بين المعنى في لفظ ما قبل الاستثناء والمعنى في لفظ ما بعده. لذلك نلاحظ أنّ الحَصْر الزّمني بواسطة (بعْد) أو (قبْل) هو ضرْبٌ من الاستثناء بواسطة (إلاّ) لأنّ الصّلة وثيقة بين تينك الأداتين على مستوى الدّور الذي تلعبانه في تركيبٍ كالذي نحن بصدده.

ب2/ مسلك الاستشهاد: ويهدف المفسّر من خلاله إلى تدعيم مذهبه في التأويل من خلال حمْل (إلاّ) على (بعْد) لغاية إقامة جدارٍ لفظيّ فاصل بين قوله تعالى (لا يذُوقونَ فيه الموت) وقوله (المَوْتة الأولى):

الشّاهد	معنى اللّفظ الأول	أداة الاستثناء	معنى اللفظ الثاني	وظيفة الاستثناء
"ولا تنكحُوا مانكح آباؤكم من النساء إلاّ ما قد سلف" 22 / النّساء	النّهي عن النّكاح نكاح الآباء	إلاّ	بعد انقضاء ذلك في الجاهليّة.	ظرفيّة
لا أكلّمُ اليومَ رجُلاً إلاّ رَجُلاً عند عمرو	نفْيُ كلام أيّ رَجُلٍ عند عمرو	إلاّ	بعد أن يكلّم الرّجل الذي عند عمرو	

ألا ترى أن الطبري أوّل فيما مرّ قوله تعالى (إلاّ ما قدْ سلَف) بـ (لكنْ ما قد سلف فمضى) ولكنّه عدلَ في هذا الموضع عن ذلك المذهب الذي حمل فيه (إلاّ) على الاستدراك إلى مذهبٍ وجّهها فيه إلى الظّرف إذ تراءى له بذلك العدول أنّه يخدم غايته التأويليّة على نحو أنجع.

هكذا نلاحظ أنّ المفسّر يبذل قصارى جهده لقراءة المعنى في ضوء بنية الاستثناء المنقطع بالإلحاح على الوظيفة الظرفيّة للقرينة (إلاّ) لا لأنّ المعنى يلتبس مثما زعم في آخر تعليقه بل لأنّ الحديث عن (موْتة) في الجنّة ممّا

يخالفُ رسْم العقيدة.

أشرنا فيما مضى إلى أنّنا نهتمّ في باب الاستثناء بالعلاقات بين المعاني أكثر من اهتمامنا بالمعاني في ذاتها ثم توصّلنا من خلال ما أنجزنا من تحليل إلى أنّ الحدّ القائم بين المعنى والمعني هو حدٌّ تركيبيٌّ يكون واصلاً مثلما يكون فاصلاً. أمّا بالنسبة إلى الحدّ الواصل فهو كذلك لأنّ المعنى في لفظ ما قبل الاستثناء والمعنى في لفظ ما بعده أصلهما واحدٌ إذ يكفي أن نفكّ اللّفظيْن عن بنية الاستثناء لنجد المعنيَيْن متماهييْن وإن اكتسب أحدهما لون النّفي والآخر لون الإثبات. أمّا الحدّ الفاصل فهو كذلك لأنّ وظيفة (إلاّ) في الاستثناء المتّصل غيرها في المنقطع إذ يُتاح لها أن تلعب وظائف أخرى كالاستدراك والظّرف على سبيل المثال ممّا يجعل الجدار سميكا بين المعنى في لفظ ما قبل الاستثناء والمعنى في لفظ ما بعده. فحسبُك أن تفكّ ذينك اللّفظيْن عن تركيب الاستثناء لتجد معنييْهما منفصليْن يستقلّ كلٌّ منهما عن الآخر بفائدة ولا يصل بينهما إلاّ سلك التركيب.

إنّ تشكّل الألفاظ على نحوٍ مّا في إطار التّركيب هو الذي يطبع العلاقة بين المعنى والمعنى، وكلّما جمعت بين الألفاظ، على تنوّعها، الوظيفة الواحدة أُفرِزَتْ معانٍ إن لم تكن متماهية فهي متقاربة على نحو ما أدّت (لكنْ) أو (لكنّ) معنى (إلاّ) في الاستدراك و(بعْد) معنى (إلاّ) في الظرف أمّا إذا اختلفت الوظائف في التركيب -حتّى بالنسبة إلى الكلمة الواحدة-فإنّ المعاني حتْمًا تتباين.

سواء أقدّمْتَ اللّفظ أم أخّرْتَه أم أوهمتَ بأنّك عنه مُخبر ثم صرفته إلى غيره أم أقمْتَ بين المعنى والمعنى علاقة واصلة أو أخرى فاصلة فإنّك في الحالات جميعها تؤثّث التّركيب بطريقة تختلف عن الأخرى من خلال التصرّف في ترتيب الألفاظ بإحداث منعطفات فيه تظلّ ترْسل ظلالاً على ترتيب المعاني في الذّهن ممّا يحمل الذّات المتقبّلة للرسالة اللّغويّة على

التّفكير في الصّلة بين منطق تركيب اللّفظ وتوزيعه ومنطق ترتيب المعاني في الذهن. وقد بيّنا أنّه يتّفِقُ أن يتطابقَ المنطقان فيكون إدراك المعاني وعلاقاتها بإدراك ذينك التّركيب والتّوزيع. كما يتفق أن يحصل اختلاف بين المنطقيْن فيطرأ طارئ على ترتيب اللّفظ فلا يقع الاحتكام إلاّ إلى المنطق الخالص النّابع من علاقة الانتظام بين الأشياء وما توحي به من مفاهيم ذهنيّة هي المعاني أو المدلولات التي تتمّ في ضوئها إعادة ترتيب الألفاظ كما هي مزروعة في الذّهن لا كما تظهر صورُها في الخطّ. وبذلك تخضع الكلمات والأشياء لمنطقٍ واحد هو منطق المعنى الذي يقبله العقل باعتباره تجلّيا من تجلّيات التّفكير الصحيح. وبقطع النّظر عن هذا البعد الفلسفيّ الشّائك لقضيّة اللّفظ والمعنى فإنّ الملاحظ من التّصرّف في البنية اللّفظيّة بالحذف أو بالتّقديم والتّأخير أو بصرْف اللّفظ إلى غيره أو قطْعه عمّا سبقه أو وَصْله به أنّ مدار الأمر على تنوّع خُطَط النّظم في النّصّ القرآنيّ بل إنّ أشكال الخروج عن البنية اللّفظيّة المألوفة هي المفسِّرة لجماليّة الأداء التّعبيريّ في هذا النّصّ ذي القيمة الأسلوبيّة العالية ممّا يُجْبِر المفسّر أحيانا على رَدّ التّركيب إلى نَسَقِه العاديّ من أجل الإمساك بالمعنى المتفلّت. إنّه التّراشح الدّائم بين التّأويليّة والجماليّة.

3) المعنى في صلته باللّفظ إعْرابًا:

كلّما وقع الكلام على الإعراب حضر البناء ضمنًا لأنّهما معًا حالتان للّفظ متلازمتان. فالإعراب يمثّل الجانب المتحوّل للّفظ أما البناء فهو ثباتُه على هيئة ما: "و كأنّهم إنّما سمّوْه بناءً لأنّه لمّا لزم ضربًا واحدًا فلم يتغيّر تَغيُّرَ الإعراب سُمّيَ بناءً"[104]. إنّ التّغير في إعراب اللّفظة كفيل بتغيير المعنى فقولك (نادَى سعيدُ أباه) مخالفٌ معنًى لقولك (نادى سعيدًا أبوه). فالإعراب إذن هو "الإبانة عن المعاني بالألفاظ"[105]. فعلى ذلك النّحو تتّضح لنا مسألة المعنى في صلته باللّفظ إعرابًا. إنّها صلةُ كشفٍ للمعنى بواسطة اللّفظ من خلال حركاته[106] وهي في الوقت نفسه اهتداءٌ بذلك المعنى إلى حركةٍ إعرابيّة دون أخرى:

※ المثال 08:

انعقدَ تعليق المفسّر في هذا المثال على (حتى) التي دخلت على الفعل (يقول) في الآية 214 من سورة البقرة[107]. وقد تمّ الوقوف عند قراءتيْن: قراءة بالرّفع وأخرى بالنّصب. وإذا تأمّلنا موقع (حتّى) في التركيب وجدناها على صلة بفعليْن: فعلٍ يتقدّمها وآخر يتعقّبها. وقد ارتبط الرّفع والنّصب بنوع العلاقة القائمة بين ذيْنك الفعليْن. فإنْ كانت علاقة اتصال ارتفع الفعل الذي بعد (حتّى) وإنْ كانت علاقة انفصال جَرى الفعل الذي بعدها على النّصب.

أ ـ علاقة الاتّصال:

تبدو (حتّى) في إطار علاقة الاتّصال أداة عاطِفة. فقولُك (قمتُ إلى فلانٍ حتّى أضرِبُه) راجعٌ الرّفع فيه إلى سببيْن على الأقلّ: زمنيّ ومنطقي.

- السبب الزّمني: ويتمثّل في حدوث الفعليْن في زمنٍ مضى إذ حصل كلٌّ مِنَ القيام والضّرب. فـ (قُمتُ) "غير متطاول" و"الضّربُ قد كان وفُرِغَ منه".

- السّبب المنطقي: ويتمثّل في أنّ القيام أدّى إلى الضّرب على نحو ما يُؤدي السّببُ إلى نتيجته: فالبنية العميقة أو الباطنة لقولك (قمتُ إلى فلان حتّى أضرِبُه) هي (قُمتُ إلى فلان فضربْتُه) بمعنى أنّه كان منّي قيامٌ فضربٌ.[108]

ب ـ علاقة الانفصال:

تبدو (حتّى) في إطار علاقة الانفصال أداة ناصبة لذلك لا تقوم بين الفعل الذي يتقدّمها والفعل الذي يتأخّر عنها علاقة منطقيّة سببيّة على نحو ما رأينا في حال الرّفع. هكذا تكون (حتّى) بمنزلة " إلى أنْ وكيْ "[109]. يفترضُ إذن من وجهة نظر نحويّة خالصة ألاّ يؤدّي الفعل الذي يسبق (حتّى) إلى الفعل الذي يلحقها: "وتقول سِرْتُ وسار حتّى ندخلُها، كأنّك قلتَ: سِرْنا حتّى ندخلُها، وتقول: سرتُ حتّى أسمعَ الأذان، هذا وجْهُه وحَدُّه النّصْبُ

لأنّ سَيْرَك ليس يؤدّي سمعَك الأذان، إنّما يؤدّيه الصّبح ولكنّك تقول: سرتُ حتّى أَكِلُّ لأنّ الكلام يؤدّيه سيرُك، وتقول. سرْتُ حتّى أُصْبِحَ، لأنّ الإصباح لا يؤدّيه سيْرُكَ إنّما هي غايةُ طلوع الشّمس.»[110] ولمّا كان قوله تعالى (زُلزِلُوا) بما يعنيه الفعل من خوف وانزعاج شديد وأهوال مؤدّيًا « إلى الغاية التي قال الرّسول ومَنْ معه فيها (متى نَصْرُ الله)»[111] حُقّ رفعُ (يقول) وقِس على ذلك الشاهد الشعري الذي ساقه الطبري. فرَفْع (تكلّ) أَوْلى من نَصْبها لأنّ (المطْو) يؤدِّي إلى (الكَلال)[112].

بين (حتّى) العاطفة و(حتّى) النّاصبة تتغيّر العلاقة بين المعنى والمعنى من علاقة سببيّة ونقلى يُقرّها العقل بصفة مجرّدة ويُجسّدها اللّسان على نحو محسوس من خلال ألفاظ بعيْنها إلى علاقة تقوم على انقطاع معنى الفعل المنصوب بـ(حتّى) عن معنى الفعل المرفوع الذي يتقدّمها إذ لا يؤدّي هذا إلى ذاك فتحلّ محلّ العلاقة المنطقيّة بين الفعليْن علاقة زمنيّة فقولُك (سرتُ حتّى تطلعَ الشمس) لا يثْبتُ من خلاله أنّ سيْرَكَ سببٌ لطلوع الشمس بل هو متزامن معه لا غير. هكذا يوجّه منطقُ المعنى اللّفظ من حيث بنيته الإعرابية، فيكفي أن يطرأ تغيير في وظيفة الحرف عاطفا كان أمر ناصبًا حتّى تتغيّر العلاقة بين المعنى والآخر ممّا يُحْدِثُ أكثر من منعطف في التفكير. إنّ قضية المعنى في جانب منها قضيّةُ تفكير صحيح وإدراك قويم للمقصد وهي في الآن نفسه إدراكٌ لوظائف اللّفظ إذ يتغيّر المعنى حسب هذه الوظيفة أو تلك على نحو ما تغيّر المعنى بين حتّى العاطفة وحتّى النّاصبة.

❊ المثال 12:

نهض هذا المثال على قراءتيْن لقوله تعالى (والأرحام) من الآية 01 من سورة النّساء: قراءة بالخفض وأخرى بالنّصب:

أ ـ القراءة بالخفض:

إنّ الخافض حسب أصحاب هذه القراءة هو الجارّ في قوله (تَسَاءلُون

به) باعتبار أنّ (الأرحام) معطوفة على الضّمير فكأنّه قال (تَسَاءلُونَ به وَبالأرحام) ولئن استقام هذا التقدير من جهة المعنى[113] فإنّه يتعذّر من جهة اللّفظ. فاللّفظ إمّا مُضمَر وإمّا مُظْهر. ولم يكن من الجائز عندهم عطف لفظ في حالة إظهار على آخر مجرور في حالة إضمار: "وكذلك تقول: هذا ضاربُكَ وزيْدًا غدًا، لمّا لم يجز أن تعطف الظّاهر على المضمر المجرور حملْته على الفعل ـ كقول الله عزّ وجلّ (إنَّا مُنَجُّوكَ وأهْلَكَ) كأنّه قال: ومُنَجُّونَ أهْلَكَ ولم تعطف على الكاف المجرورة"[114].

الشّاهد	اللّفظ المكنيّ المعطوف عليه		اللّفظ الظّاهر المعطوف
الآية 01 (النّساء)	الضّمير	المُضمر	الأرحام
	الهاء في قوله (به)	الله	
البيت الشّعري	الهاء والألف في قوله (بينها)	سيوفنا	الكعب

فليس للّفظ إذن نوع واحد من التشكّل لذلك لا بدّ من مراعاة وضعيْ الإظهار والإضمار عند إقامة علاقات العطف حفاظا على وضوح المعنى. إذ لا يمكن ـ حتّى من الزاوية المنطقية الخالصة ـ إقامة صلة جمْع بين معلوم يتعيّن وغير معلوم مكْنيّ لأنّه لا شِرْكة بينهما ولا رباط. والإلحاح على عدم الوصل بين اللفظ المظهر وغيره المضمر مردّه إلى خشية الوقوع في الإلباس والإبهام لأنّ المعنى عند العرب واضحٌ أولا يكون سواء أكانوا مفسّرين أم فقهاء أم نُحاة أم لغويّين رُوَاة أم نقّادًا جماليّين. فالوضوح لديهم شرط من شروط جماليّة المعنى لأنّ الخطاب عندهم -ونموذجُه القرآن- لا يكون حقيقا بصفةِ بليغ إلاّ إذا كان مُبينًا. بل إنَّ السّحر عندهم موصُولٌ بالبيان: "إنَّ مِن البيانِ لسِحْرًا"[115]. فليس بغريبٍ عن أمّةٍ تنادي بالبيان السّاحِر والسّحر المُبين أن تخصِرَ الجمالَ في اللّسان: "وقال العبّاسُ: يارسولَ الله، فيمَ الجمالُ؟ قال: في **اللّسان**"[116].

ب ـ القراءة بالنّصب:

تقوم هذه القراءة على تصوّر آخر للعلاقة بين أجزاء التّركيب يُخرِجُ المفسّر بمقتضاه المعنى من حدود مركّب الجرّ الذي يعقب قوله تعالى (تساءلون) إلى المركّب الإسنادي (واتّقوا الله) "عطفا بالأرحام في إعرابها بالنّصب على اسم الله تعالى ذكره" على حدّ تعبير الطبري:

واتّقوا الله الذي تساءلون به والأرحامَ

وهنا يجوز العطف لأنّه عطفٌ للفظ ظاهر هو (الأرحام) على مِثْلِه هو (الله) وبذلك يأخذ المعطوف إعراب المعطوف عليه ويجتمع وإيّاه في النّصب: "اعلم أنّك لا تعطف اسما على اسم ولا فعلا على فعل في موضع من العربية إلا كان مثله"[117].

إنّ القراءة الأولى القائمة على الخفض والتي ربط أصحابُها (الأرحام) بالمجرور تقود إلى معنًى مفاده أنّه المخاطبين يسأل بعضهم بعضا بالله وبالأرحام[118]. أمّا القراءة الثانية القائمة على النّصب والتي ربط أصحابُها (الأرحام) بالفعل (اتّقوا) وعطفوها في إعرابها على (اللّه) فتقود إلى معنى مفاده أنّ المخاطَبين أُمِروا بتقوى الله الذي يسأل بعضهم بعضا به واتقاء الأرحام بعدم قطعها.

هكذا يكشف لنا تنوّع البنية الإعرابيّة عن تنوّع المعنى في إطار الآية الواحدة ممّا يقف بنا على مظهر من مظاهر الثراء في صلة المعنى باللّفظ إعرابًا وهو ثراء لا يرجع فقط إلى خصوصيّة العبارة القرآنيّة بل يرجع أيضا إلى الجهود المنصبّة على استنطاق النّصّ وفق أكثر من اتّجاه في الفهم.

*المثال 21:

يدور هذا المثال حول العامل الكامن وراء نَصْبِ (عَيْنًا) في الآيتين 27/

28 من سورة المطفّفين. وقد عرض المفسّر للقراءات المحتمَلة ليشفعها بموقفه من هذه المسألة الإعرابية.

أ ـ القراءات المحتملة :

و تتوزّع بين اعتبار النّاصب محذوفًا وبين اعتباره مذكورًا:

أ1/ النّاصب محذوفًا: ينطلق أصحاب هذه القراءة من اعتبار (تسْنيم) عَلَمًا لعينٍ في الجنة[119]. فيتمّ تقدير فعلٍ معلوم معنًى محتجبٍ لفظا وهو (يُسْقَوْن) أو (أعني) وفي الحالَيْن تكون (عينا) مفعولا به منصوبا.

أ2/ النّاصب مذكورًا: وينتظم هذه القراءاتِ إطاران تمثيليّ وتجريديّ:

* الإطار التّمثيليّ: ونعني به حشْد مجموعة من الأمثلة تكشف عن طرائق متعدّدة في فهم وظيفة (عينًا) التركيبيّة. فقد وقع إجراء (تسنيم) على المشتقّ "من قول القائل: سنَّمْتُهم العيْنَ تسنيمًا إذا أجْرَيْتُها عليهم من فوقهم"[120]. فتصبح العلاقة بين (تسنيم) و(عيْنا) علاقة إضافة لفظيّة يعمل فيها المشتقّ عمل الفعل، كما وقع إجراء (تسنيم) على المبنيّ للمجهول (من ماءٍ سُنِّمَ عينًا) أو على الفعل (يَتسنَّمُ) في قول أحدهم (من ماءٍ يتسنّم عينًا) فتصبح (عينًا) صفةً للماء.

* الإطار التَّجريديّ: ونعني به طرح قضية النّصب ضمن منطق العلاقة التّركيبية وهي علاقة اقتضاء: فما دام لفظ (عينًا) نكرة فلفظ (تسنيم) الذي تقدّمها باعتباره موصوفا هو بالضرورة معرفة حتّى وإن لم يكن اسمًا للماء، وما دام لفظ (تسنيم) علَمًا لعينٍ في الجنة فهو معرفة لذلك تكون صفتُه نكرة منصوبة وهي (عينًا). فالنّصب إذن تمليه علاقةُ المعرفة بالنكرة ضمن تركيب الصّفة والموصوف[121].

ب ـ موقف الطبري:

تشكّل موقف الطبري من خلال مستويَيْن متفاعليْن إلى حدّ بعيد: النّقل والرأي.

ب1/ مستوى النقل : ويبوح به قوله "ذلك هو الصّواب لما قد قدّمنا من الرّواية عن أهل التأويل أنّ التسنيم هو العين". فقد حشد الطبري روايات عديدة تكاد تجتمع على أنّ في قوله (تسنيم) ذكرًا لعيْنٍ يشرب بها المقرّبون صِرْفًا وتُمْزَج لأصحاب اليمين او لمن دونهم أو لسائر أهل الجنّة[122]. وقد احتفى الطبري كعادته احتفاء ظاهرًا بسلاسل الأسانيد التي دارت متونُها حول اعتبار (تسنيم) عينًا في الجنة ممّا شكّل منطلقا نقليا لبناء رأيه.

ب2/ مستوى الرّأي: ويتجلّى من خلاله النّفس الحجاجي القائم على ربط الرّأي المعْلَن بما كان تقدّم من روايات ومن قراءات أخرى عرضها الطبري وأفاد بجلاء من تعدّدها، فقد أدرك -خبرًا- أنّ (تسنيم) علَمٌ لعين في الجنّة لذلك اتّضح من خلال عبارته : (فكان معلومًا) أسلوب الاستنتاج الذي انبنى في أوّله على المنقول وانتهى في الآخر إلى المعقول المؤسّس على منطق العلاقة التركيبيّة بين المعرفة والنكرة وذلك من خلال ارتهان النكرة والنصب في (عينًا) بالتعريف بالعَلَم في (تسْنيم) وهو ما كنّا عرضْنا له على نحوٍ أكثر تفصيلاً.

بقطع النظر عن تعدّد المسالك في تحديد النّاصب لِ(عَينًا) أهو محذوف أم مذكور فإنّ القراءات جميعها بما فيها قراءة المفسّر كشفت عن اتّصال المسألة الإعرابية بمنطق العلاقات التركيبيّة لذلك لا يدخّر هذا المفسّر أو ذاك جهدًا من أجل ابتناء أساس لفظيّ ينسجم وقواعد اللسان العربي ليبرّر هذه الحالة الإعرابيّة أو تلك، لأنّ تلك القواعد هي من قواعد التفكير السّليم ومن ثمّ يمثّل احترامُها شرطا لبلوغ المعنى الصحيح.

اتّضح لنا من خلال ما تقدّم أنّ للإعراب أثره البارز في تغيير المعنى أو في تنويع فهمه على الأقلّ، وقد تجلّى لنا ذلك من خلال حالتيْ الرّفع والنّصب الموصولتيْن بِـ (حتّى) في المثال (8) إذ رأينا أنّها تكون عاطفة وتكون ناصبة، كما تبيّن لنا أنّ تحويل الخفض إلى نصب في علاقةٍ لغويّة ما

ينجرّ عنه تحويل في تصوّر العلاقة التركيبيّة ومن ثمّ في معنى تلك العلامة مثلما جاء ذلك في المثال (12)، أمّا من خلال المثال (21) فقد اتّضح لنا أنّ مسألة الإعراب لا تُخْتَزَل في حركاتٍ نُثْبِتُها بل هي في عمقِها مسألة تركيبيّة يكمن وراء منطقها الظّاهر منطق المعنى الخَبِيء.

يردُّنا الإعراب إذن إلى انخراط الألفاظ والمعاني في سلك النّظم على هذه الهيئة أو تلك. وعلى قدر تنوّع الهيئات الإعرابيّة تتنوّع المعاني بصفة متجدّدة ممّا يؤكّد أنّ مِلاكَ الأمر في نَسْق اللّفظة على الأخرى أي في أن توضع "الوضعَ الّذي يقتضيه عِلْمُ النّحو"[123].

يندرج ما تقدَّمَ ضمن طرحنا لقضيّة اللّفظ والمعنى في إطار التّركيب وتحديدًا ما اتّصل منه بالجانب النّحوي الذي يهتدي المفسّر من خلاله بالعلاقات بين الألفاظ لإعادة بناء المعنى وفق خُطَط نظمٍ متعدّدة، وهو تعدّد نجلّى على أكثر من صعيد:

* **صعيد الكمّ**: وجلوْناه من خلال ظاهرتيْ الحذف والزّيادة. فبدا اللّفظ بين أوضاع ثلاثة: إمّا لفظ على مقاس المعنى لا ينقص ولا يزيد، يحقّق صفةً طالما امتدحَها العرب وهي الإيجاز الّذي اعتبروه سمةً رئيسيّةً لكلّ كلام مُبين. وإمّا لفظ أقلّ من المعنى كما في حالة الحذف والغايةُ تقليل اللّفظ وتكثيرُ المعنى وحثٌّ للمتقبِّل على البحث عن البنية الأصليّة من خلال بنية طارئة هي عبارة عن انزياح أسلوبيّ عن مألوف التّراكيب. ولذلك الانزياح قيمتُه الجماليّةُ الظّاهرة. وإمّا لفظ يزيد على المعنى كما في حالة الزّيادة، وهي زيادة تصبّ في مبدإ **الوضوح** ورفع التّلبيس فهي من الإسهاب بمعزل. فالمعنى عند العرب واضح أو لا يكون باعتبار أنّ قاعدة (البيان والتّبيين) هي المتحكّمةُ في نظريّتهم في المعنى اقتداءً بمهمّة الرّسول المتمثّلة في أن يُبيّن للنّاس ما نُزّل إليهم: "وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتبيّنَ لِلنّاسِ ما نُزّلَ إِليهِمْ ولعلّهم يتفكّرونَ"[124].

إنّ هذا الضّرب من التحديد للعلاقة بين اللّفظ والمعنى من جهة الكمّ يمليه تلازم وجهيْن في الرّسالة اللّغويّة: وجه فيزيائي يقع في دائرة الأذن يمثّله اللّفظ ذو الصّورة السمعيّة: Acoustique[125]، ووجهٌ ميتافيزيائي يقع في دائرة الإدراك يمثله المعنى ذو الصبغة المجرّدة.

* **صعيد التّرتيب**: سبق أن ذكرنا أنّ هذه المسألة موصولة بمفهوم الخطيّة ووقفْنا إجْمالاً عند حالتيْن للفظ: **حالة عادية** توزّع فيها الألفاظ على خانات تركيبيّة تنتظم فيها العلاقات حسب حدود لفظيّة بيّنة فتتّضح علاقة المعنى بالمعنى إن كانت قائمة على الوصل أم الفصْل مثلما رأينا ذلك في قضيـة الاسـتثناء، وانتظامُ الألفاظ في سلك التّركيب على نحوٍ واضح يؤدّي حتْما إلى وضوح المعنى وسهولة فهْمِه. **وحالة غيرعادية** تجلّت من خلال قضيّتيْ (التّقديم والتّأخير) و(صرْف اللّفظ إلى غيره) لذلك يحصل ما يُشبِه الانفراط بين خطّ المعنى وخطّ اللّفظ وهو انفراط لا تبدّده إلا القرينة التي يعيد المفسّر في ضوئها اللّفظ ومعناه بإرجاع اللّفظ المتقدّم أو المتأخّر إلى رتبته الأصليّة أو ببيان السّبب الذي يخوّل صرْف اللفظ إلى غيره بالعدول عن الإخبار عنه إلى الإخبار عن سواه. وتبقى القيـمةُ الجماليّة للخطاب في خروج اللّفظ عن رتبته الأصـليّة وفي صرف اللّفظ إلى سواه على سبيل المجاز اللّغويّ أو العقليّ لأنّه كلّما تصرّف المنشئ في خُطَط نَظْم الكلام انعكس ذلك ثراءً على المعنى وأغرى المتقبّل بالبحث عن المخبوء من الدّلالة وراء تعاريج الألفاظ والتواءاتها، وتلك هي لذّة التّقبّل.

* **صعيد الإعراب**: رأينا من خلاله أهميّة الحركات في تغيير الوظيفة النحويّة للعلامة اللّغويّة ممّا له مساس مباشر بالمعنى لذلك لم نهتمّ في هذا الصّدد بكمّ اللّفظ ولا بُرتْبته أو محلّه قدْر اهتمامنا بأثره في غيْره أي من جهة العلاقة: Relation[126] والّتي لا نُعنى منها إلاّ بالجانب الموصول بعلاقة الكلمة بأختها في سلك النّظم أي بجانب النّحويّة Grammaticalité الّتي نبّه سيبويْه إلى دورها وعرّج عليها الجاحظ -الّذي لم يصلْنا كتابُه (نظم

القرآن)[127]- وبلورَها عبد القاهر الجرجاني من خلال نظرية النّظم ومصطلحه الشّهير **معاني النحو**، فاهتمام المفسّر بالإعراب يهدف من جملة ما يهدف إلى بيان أثر العلاقات الإعرابيّة في توليد جديد المعاني وطارئ الدّلالات.

كان ذلك إذن الوجه التّركيبيّ النّحويّ للعلاقة بين الكلمات ضمن مسلك التّوليف. فمثلما اعتمد المفسّر منطق تلك العلاقة لإعادة بناء المعنى عَرَض لتنوّع الخطط التّركيبيّة وأثره في إخصاب الفهم ممّا له صلةٌ بأغراض المرسِل أو المرسَل إليه من استعمال اللّغة ممّا سنقف عليه ضمن الوجه التركيبي المجازي.

ب- المَجازيُّ:

بقطع النظر عن مدى نجاعة التّصنيف المعروف للمعنى إلى حقيقيّ ومجازيّ فإنّ الأكيد أن الفرق قائم بين معاني الجملة أو الكلمة في ذاتها والمعاني التي يريد المتكلّم أو المرسل أن يُحمّلها ملفوظه والتي لا تفيدها الجملة أو الكلمة ضرورةً ممّا يؤكد أن المجاز موصول أوّلا وأخيرًا بمقاصد المتكلّم: les intentions du locuteur[128].

تعليق الطبري	الشاهد القرآني : السورة / الآية	المصدر	عدد المثال
"قال أبو جعفر: أجمعت الأمة من أهل التأويل جميعا على أن الصّراط المستقيم هو الطريق الواضح الذي لا اعوجاج فيه، وكذلك ذلك في لغة جميع العرب. فمن ذلك قول جرير بن عطية الخطفي (الوافر): أميرُ المؤمنينَ على صراطٍ إذا اعْوجَّ الموارد مستقيمُ يريد على طريق الحقّ، ومنه قول الهذليّ أبي ذؤيب (الوافر): صَبَحْنَا أرضَهُم بالخَيْل حتّى تركْنَاها أدقّ من الصّراط ومنه قول الرّاجز: *فَصَدَّ عن منْهج الصّراط القاصدِ (...)* ثم تستعير العرب الصّراط فتستعمله في كلّ قولٍ وعملٍ وُصف باستقامة أو اعوجاج فتصف المستقيمَ باستقامته والمعوجَّ باعوجاجه. والذي هو أوْلى بتأويل هذه الآية عندي (...): وَفّقْنا للثّبات على ما ارتضيته ووفّقت له من أنعمتَ عليه من عبادك من قول وعمل وذلك هو الصّراط المستقيم، لأنّ مَن وُفّق لمن وُفّق له مَن أنعم اللهُ عليه من النّبيّين والصّدّيقين والشّهداء، فقد وُفّق للإسلام، وتصديق الرُّسُل والتمسّك بالكتاب والعمل بما أمرَ اللهُ به والانزجار عمّا زجر عنه واتباع منهج النبي صلّى الله عليه وسلم، ومنهاج أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ وكلّ عبدٍ لله صالحٍ، وكلّ ذلك من الصّراط المستقيم وقد اختلفت تراجمةُ القرآن في المعنيّ بالصّراط المستقيم، يشمل معاني جميعهم في ذلك ما اخترنا من التأويل فيه".	"اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" الفاتحة /الآية 06	جامع البيان ج 01/ص71-73-74	01

02	نفسه ج 01 ص 138-139	"أولـئـكَ الَّـذيـنَ اشْتَرَوا الضَّلالةَ بـالـهُـدَى فـمَـا ربـحتْ تِجارتُهم ومَـا كـانُـوا مُهْتَديـنَ" البقرة /الآية 16	"قال أبو جعفر: وتأويل ذلك أنّ المنافقين بشرائهم الضّلالة بالهُدى، خسروا ولم يربحوا لأنّ الرّابح من التُّجار، المستبدِل من سلعته المملوكة عليه بدلا هو أنفس من سلعته أو أفضل من ثمنها الذي يبتاعها به. فأما المستبدل من سلعته بدلا دونها ودون الثّمن الذي يبتاعها به فهو الخاسر في تجارته لاشكّ، فكذلك الكافر والمنافق لأنّهما اختارا الحيرة والعمى على الرّشاد والهُدى والخوف والرّعب على الحفظ والأمن، فاستبدلا في العاجل بالرّشاد الحيرة، وبالهُدى الضّلالة وبالحفظ الخوف وبالأمن الرّعب، مع ما قد أُعِد لهما في الآجل من أليم العقاب وشديد العذاب، فخابا وخسرا، ذلك هو الخسران المُبين. قال أبو جعفر: فإن قال قائل: فما وجهُ قوله (فما ربحتْ تجارتُهم) وهل التّجارة مما تربح أو تنقص فيقال ربحتْ أو وضعتْ؟ قيل: إن وجه ذلك على غير ما ظننْتَ، وإنما معنى ذلك فما ربحوا في تجارتهم لا فيما اشتروا ولا فيما شروا، ولكن الله جلّ ثناؤه خاطب بكتابه عَربا،فسلك في خطابه إياهم وبيانه لهم، مسلك خطاب بعضِهم بعضًا وبيانهم المستعمل بينهم فلما كان فصيحا لديهم قول القائل لآخر: خابَ سعيُك ونام ليلُك وخسِر بيعُك، ونحو ذلك من الكلام الذي لا يخفى على سامعه ما يريد قائله، خاطبهم بالّذي هو في منطقهم من الكلام فقال (فما ربحتْ تجارتُهم) إذ كان معقولاً عندهم أنّ الرّبح إنما هو في التجارة كما النّوم في الليل، فاكتفى بفهم المخاطَبين بمعنى ذلك عن أن يقال: فما ربحُوا في تجارتهم، وإن كان ذلك معناه كما قال الشاعر (الطويل): وشرُّ المنايا ميّتٌ وسْط أهله كهُلْك الفتاة أسْلمَ الحيّ حاضرُهْ يعني بذلك. وشرّ المنايا منيّةُ ميّت وسط أهله، فاكتفى بفهم سامعٍ قيلَه مرادَه من ذلك، عن إظهار ما تركَ إظهاره ..."

| 03 | نفسه ج 02 ص 79-80-81 | "ومَثَلُ الَّذِينَ كفروا كمَثَلِ الَّذي يَنْعِقُ بما لا يسمع إلا دعاءً ونداءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فهم لا يعقلونَ". البقرة /الآية 171 | "اختلف أهلُ التأويل في معنى ذلك، فقال بعضهم: معنى ذلك مثل الكافر في قلّة فهمه عن الله ما يتلى عليه في كتابه وسوء قبوله لما يُدْعَى إليه من توحيد الله، ويُوعَظ به، مثل البهيمة التي تسمع الصوت إذا نُعق بها ولا تعقل ما يُقال لها. (...) ومعنى قائلي هذا القول في تأويلهم ما تأوّلوا على ما حكيتُ عنهم، ومثل الذين كفروا وواعظهم كمثل نَعْق النّاعق بغنمه ونعيقه بها. فأضيف المثل إلى الذين كفروا وتُرك ذكرُ الوعظ والواعظ لدلالة الكلام على ذلك (...) وقد يُحتمل أن يكون المعنى على هذا التأويل الذي تأوّله هؤلاء، ومثل الذين كفروا في قلة فهمهم عن الله وعن رسوله كمثل المنعوق به من البهائم الذي لا يفقه من الأمر والنّهي غير الصّوت وذلك أنه لو قيل له: اعتلف أو رِدِ الماء، لم يدْر ما يقال له غير الصّوت الذي يسمعه من قائله، فكذلك الكافر، مثله في قلّة فهمه لما يُؤْمر به ويُنْهى عنه، بسوء تدبّره إيّاه وقلّة نظره وفكره فيه مثل هذا المنعوق به فيما أُمِر به ونُهِي عنه، فيكون المعنى للمنعوق به، والكلام خارج على النّاعق كما قال نابغة بني ذبيان (الطويل):
وقد خِفْتُ حتّى ما تزيدُ مخافتي
علَى وَعِلٍ في ذي المَطارَةِ عاقلِ
والمعنى: حتى ما تزيد مخافة الوعل على مخافتي وكما قال الآخر (الكامل):
كانتْ فريضةُ ما تقول كما
كان الزناءُ فريضةَ الرَّجْمِ
والمعنى: كما كان الرَّجْم فريضةَ الزِّناء فجعل الزِّنا فريضة الرَّجْم لوضوح معنى الكلام عند سامعه،وكما قال الآخر (الرّجز):
إنّ سراجًا لكريمٌ مفْخَرُهْ
تحْلَى به العينُ إذا ما تجْهَرُهْ
والمعنى يَحْلى بالعين فجعله تَحْلى به العين. ونظائرُ ذلك من كلام العرب أكثر من أن يحصى، مما تُوجِّهه العربُ من خبرما تُخبر عنه إلى ما صاحِبَه، لظهور معنى ذلك عند سامعه فتقول: اعْرِضِ الحوْض على النّاقة وإنّما تُعْرَض النّاقةُ على الحوْض، وما أشبه ذلك من كلامها" |

04	نفسه ج 02 ص 89-90	"إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللهُ مِنَ الكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً أُولَئِكَ مَا يَأكُلُونَ فِي بُطُونِهِم إِلاَّ النَّارَ..." البقرة / الآية 174	"يعني تعالى ذكره بقوله (أولئك) هؤلاء الذين يكتمونَ ما أنزل اللهُ من الكتاب في شأن محمد صلّى الله عليه وسلم بالخسيس من الرّشوة يُعْطَوْنها فيحرّفون لذلك آيات الله ويغيّرون معانيَها (ما يأكلونَ في بطونهم) بأكْلهم ما أكلوا من الرُّشا على ذلك والجعالة، وما أخذوا عليه من الأجر (إلاَّ النَّار) يعني إلاَّ ما يُورِدهم النَّار ويُصْليهُمُوهَا كما قال تعالى ذكره (إنَّ الذين يأكلونَ أموالَ اليتامَى ظُلْمًا إنَّما يأكلونَ في بطونهم نارًا وسيَصْلَوْنَ سَعِيرًا) معناه: ما يأكلونَ في بطونهم إلا ما يُوردهم النَّار بأكْلهم فاستغنى بذكر النَّار، وفهْم السّامعين معنى الكلام عن ذكر ما يوردهم أو يُدخِلهم. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال جماعة من أهل التأويل. حدثني المثنّى، قال: حدثنا إسحاق، قال: حدثنا عبد الله بن أبي جعفر، عن أبيه، عن الرّبيع (أولئك مَا يأكلونَ في بطونهم إلاَّ النَّار) يقول: ما أخذوا عليه من الأَجْر".
05	نفسه ج 02 ص 183	"وَلاتَأكُلُوا أَموالَكم بَيْنَكم بِالبَاطِلِ وتُدْلُوا بِهَا إِلى الحُكَّامِ لِتَأكُلُوا فَرِيقًا مِن أَموالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وأَنتم تَعْلَمُونَ" البقرة / الآية 188.	"يعني تعالى ذكره بذلك: ولايأكلْ بعضُكم مالَ بعضٍ بالباطل، فجعل تعالى ذكره بذلك آكِلَ مالِ أخيه بالباطل كالآكِل مالَ نفسه بالباطل، ونظيرُ ذلك قوله تعالى (ولاَ تَلْمِزُوا أنفُسَكم) وقوله (ولا تَقْتلوا أنفُسَكم) بمعنى: لايلمِزْ بعضُكم بعضا، ولا يقتلْ بعضُكم بعضا لأنّ الله تعالى ذكره جعلَ المؤمنين إخوة، فقاتلُ أخيه كقاتِل نفسه، ولامِزُه كلامز نفسه، وكذلك تفعل العرب، تُكنِّي عن أنفسها بأخواتها وعن أخواتها بأنفسها، فتقول: أخِي وأخوك أيُّنا أبطشْ؟ تعني أنا وأنت نصطرع فننظر أيّنا أشدّ فيُكنِّي المتكلّمُ عن نفسه بأخيه، لأنّ أخا الرّجل عندها كنفْسه، ومن ذلك قول الشاعر (المتقارب): أخِي وأخُوكَ بِبَطْنِ النُّسَيْرِ ... وليس لنا مِنْ مَعَدٍّ عريبُ فتأويل الكلام: ولا يأكلْ بعضُكم أموالَ بعض فيما بينكم بالباطل، وأكْلُه بالباطل أكْلُه من غير الوجْه الذي أباحَه الله لآكِليه".

06	نفسه ج 03 ص 45-27	"... وأنظرْ إلى العظام كيفَ نُنشِزُها ثُمَّ نكسُوها لحْمًا ..." البقرة/الآية 259	"يعني تعالى ذكره بذلك (ثمّ نكسُوها) أي العظام لحْمًا، والهاء التي في قوله (ثمّ نكسوها لحْمًا) من ذكر العِظام، ومعنى نكسوها: نُلبِسُها ونُواريها به كما يُواري جَسدَ الإنسان كسوتُه التي يلبسُها، وكذلك تفعل العرب، تجعلُ كلّ شيء غطّى شيئًا وواراه لباسًا له وكسوة، ومنه قول النّابغة الجعديّ (البسيط): فالحمدُ الله إذْ لم يأتني أجَلِي حتّى اكتسيْتُ منَ الإسلام سِرْبالاَ فجعل الإسلام إذ غطّى الذي كان عليه فواراه وأذهبه، كسوةً له وسربالاً".
07	نفسه ج 03 ص64-65-68-71-72-73-74-75-78	"يا أيها الّذين آمنوا لا تُبْطِلوا صدقاتِكم بالمنّ والأذى كالذي ينفقُ ماله رئاء النّاس ولا يؤمنُ بالله واليوم الآخِر، فمثلُه كمثلِ صفْوانٍ عليه ترابٌ فأصابَهُ وابلٌ فتركهُ صلْدًا لا يقْدِرون على شيْءٍ ممّا كسبُوا والله لا يَهْدي القومَ الكافرين ومثلُ الذين يُنفقونَ أموالَهم ابتغاءَ مرضاة الله وتثبيتًا مِنْ أنفُسِهم كمثل جنّةٍ بربْوةٍ أصابها وابلٌ فآتتْ أُكلَها ضِعْفيْنِ فإنْ لم يُصبْها وابلٌ فطلٌّ والله بما تعملونَ بصيرٌ. أيودُّ أحدُكم أن تكون له جنّةٌ مِنْ نخيلٍ وأعنابٍ تجْري من تحتِها الأنهارُ له فيها منْ كل الثّمرات وأصابه الكِبَرُ وله ذرّيةٌ ضُعفاءُ فأصابها إعصارٌ فيه نارٌ فاحترقتْ كذلك يبيّنُ الله لكم الآياتِ لعلّكم تتفكّرونَ". البقرة/ الآيات 264-265-266.	"... يعني تعالى ذكره بذلك: فمثلُ هذا الذي يُنْفِقُ ماله رئاء النّاس، ولا يؤمن بالله واليوم الآخر، والهاء في قوله (فمثله) عائدةٌ على الّذي كمثل صفوان والصّفوان واحد وجمع (...) هو الصّفا وهي الحجارة المُلْس وقوله (عليه تراب) يعني على الصّفوان تراب فأصابه: يعني أصاب الصّفوان، وابل وهو المطر الشديد العظيم (...) وقوله (فتركَهُ صلْدًا) يقول: فترك الوابلُ الصّفوانَ صلْدًا، والصّلْدُ من الحجارة الصُّلْب الذي لا شيء عليه من نباتٍ ولا غيره، وهو من الأرضين ما لا ينبتُ فيه شيء وكذلك من الرّؤوس (...) ثم رجع تعالى ذكره إلى ذكْر المنافقين الذين ضرب المثلَ لأعمالهم، فقال: فكذلك أعمالهم بمنزلة الصّفوان الذي كان عليه تُرابٌ، فأصابه الوابلُ من المطر، فذهب بما عليه من التراب فتركه نقيًّا لا تُرابَ عليه ولاشيء، يراهم المسلمون في الظّاهر أنّ لهم أعمالا، كما يُرى التّرابُ على هذا الصّفوان بما يُراؤونهم به، فإذا كان يوم القيامة وصاروا إلى الله اضمحلّ ذلك كلّه، لأنّه لم يكن لله، كما ذهب الوابل من المطر بما كان على الصّفوان من التّراب فتركه أملس لاشيء عليه، فذلك قوله: لا يقدرون، يعني به الذين يُنفقون أموالهم رئاء الناس، ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، يقول: لا يقدرون يوم القيامة على ثواب شيءٍ ممّا كَسبُوا في الدُّنيا لأنّهم لم يعملوا لمعادهم ولا لطلب ما عند الله في الآخرة، ولكنّهم عملوه رئاء النّاس وطلب حمدهم وإنّما حظّهم من أعمالهم ما أرادوه وطلبوه بها (...). ومثَل الّذين يُنفقون أموالهم فيتصدّقون بها، ويسبلونها في طاعة الله بغير منٍّ على مَنْ تصدّقوا بها عليه، ولا أذًى منهم

لهم بها، ابتغاء رضوان الله وتصديقا من أنفسهم بوعْدِه كمَثَل جنَّة. والجنّة البستان (...) بربوةٍ والرّبوة من الأرض: ما نشز منها فارتفع عن السّيل وإنما وصفها بذلك جلّ ثناؤه، لأنَّ ماارتفع من المسايل والأودية أغلظ، وجنانُ ما غلُظَ من الأرض أحْسن وأزْكى ثمرًا وغرسا وزرعا ممّا رقّ منها (...) وامّا قوله (أصابها وابلٌ) فإنّه يعني جلّ ثناؤه: أصاب الجنّة التي بالرّبوة من الأرض وابل من المطر، وهو الشديد العظيم القطْر منه، وقوله (فآتتْ أكلَها ضعفيْن) فإنّه يعني الجنّة، إنّها اضعفَ ثمرَها ضعفيْن حين أصابها الوابل من المطر، والأكُلُ هوالشيء المأكول وهو مثل الرُّعْب والهُدْء وما اشبه ذلك من الأسماء التي تأتي على فُعل (...) وأمّا قوله (فإنْ لم يُصبْها وابلٌ فطلٌ)، فإن الطلَّ هوالنّدى واللّيِّن من المطر (...) وإنّما يعني تعالى ذكره بهذا المثل: كما ضعُفت ثمرة هذه الجنّة التي وصفت صفتها حين جاد الوابل، فإن أخطأ هذا الوابل فالطلّ، كذلك يضعّف اللهُ صدقة المتصدّق والمُنْفق ماله ابتغاء مرضاته وتثبيتًا مِنْ نفسه من غير مَنْ ولا أذى، قلَّتْ نفقتُه او كثُرتْ، لا تَخيبُ ولا تَخْلُفُ نفقتُه، كما تضعّف الجنّة التي وصفَ جلّ ثناؤه صفتَها، قلَّ ما أصابها من المطر أو كثُر، لا يَخْلفُ خيْرُها بحال من الأحوال (...). ومعنى قوله (أيوَدُّ احدكم) أيُحِبُّ احَدُكم أن تكون له جنّة: يعني بستانا من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنهار: يعني من تحت الجنّة، وله فيها من كلّ الثمرات، والهاء في قوله (له) عائدة على أحد، والهاء والألف في (فيها) على الجنّة، وأصابه: يعني وأصاب أحدَكم الكِبَر وله ذرّية ضعفاء، وإنّما جعل جلّ ثناؤه البستان من النّخيل والأعناب الذي قال جلّ ثناؤه لعباده المؤمنين، أيودّ أحدُكم أن تكون له، مثلاً لنفقة المنافق التي يُنْفِقُها رياء النّاس، لا ابتغاء مرضاة الله، فالنّاس بما يُظْهِرُ لهم من صدقته وإعطائه لما يعطي، وعمله الظاهر، يُثْنونَ عليه ويحمدونه بعمله ذلك أيام حياته، في حُسنه كحسْنِ البستان، وهي الجنّة التي ضربها اللهُ عزّ وجلّ لعمله مثلا من نخيل وأعناب له فيها منْ كلّ الثمرات، لأنّ عمله ذلك الذي يعمله في الظاهر في الدّنيا، له فيه من كلّ خير من عاجل الدّنيا يدفع به عن نفسه ودمه وماله وذرّيته ويكتسب به المَحْمدَةَ وحُسْن الثّناء			

			عند النّاس ويأخذ به سهْمَه من المغنم مع أشياء كثيرة يكثر إحصاؤها، فله في ذلك من كلّ خير في الدّنيا، كما وصف جلّ ثناؤه الجنّة التي وصف مثلاً بحمله بأنّ فيها من كلّ الثمرات، ثم قال جلّ ثناؤه (وأصابه الكبَرُ وله ذُرّيةضعفاء) يعني أنّ صاحب الجنّة أصابه الكبر ولد ذرّية ضعفاء صغار أطفال، فأصابها، يعني فأصابَ الجنّة إعصارٌ فيه نار، فاحترقت، يعني بذلك أنّ جنّته تلك أحرقتْها الرّيح التي فيها النّار في حال حاجته إليها وضرورته إلى ثمرتها بكبره وضعفه عن عمارتها وفي حال صغر ولده وعجزه عن إحيائها والقيام عليها، فبقي لا شيء له أحْوجَ ما كان إلى جنّتِه وثمارها بالآفة التي أصابتْها مِنْ الإعصار الذي فيه النّار. يقول فكذلك المُنْفِق ماله رياء النّاس، أطفأ اللهُ نوره وأذْهَبَ بَهاءَ عمله وأحْبَطَ أجْرَه حتّى لقيه، وعادَ إليه أحْوج ما كان إلى عمله، حين لا مُسْتَعْتَبَ له ولا إقالة من ذنوبه ولا توبةَ، واضمحلّ عملُه كما احترقتْ الجنّة التي وصفَ جلّ ثناؤه صفتها، عند كِبَر صاحبها وطفولةِ ذرّيته، أحوج ما كان إليها، فبطلتْ منافعُها عنه. وهذا المثلُ الذي ضربَه الله للمنْفِقين أموالَهم رياء النّاس في هذه الآية، نظيرُ المثَل الآخر الذي ضربه لهم بقوله(فمثلُه كمثل صفْوانٍ عليه ترابٌ فأصابه وابل فتركه صلْدًا لا يقدرونَ على شيءٍ مما كسَبُوا) (...) وإنّما دلّلنا أنّ الذي هو أولى بتأويل ذلك ما ذكرناه: لأنّ الله جلّ ثناؤه تقدّم إلى عباده المؤمنين بالنّهي عن المنّ والأذى في صدقاتهم، ثم ضرب مثلا لمَنْ مَنّ وآذى من تصدّق عليه بصدقة، فمثّله بالمرائي مِن المنافقين المنْفِقين أموالَهم رياء النّاس، وكانت قصّة هذه الآية وما قبْلها من المثَل نظيرة ما ضرب لهم مِن المثل قبلها، فكان إلحاقُها بنظيرتها أولى مِنْ حَمْل تأويلها على أنّه مثَل ما لم يجرِ له ذكرٌ قبْلَها ولا معها".

08	نفسه ج 13 ص 236-239-240-241	"لاَ يرتدُّ إليهِمْ طرْفُهم وأفْئدتُهم هواءٌ" إبراهيم / الآية 43.	"وقوله (و أفئدتُهم هواءٌ) اختلف أهل التأويل في تأويله، فقال بعضُهم: معناه متخرِّقة لا تَعي من الخير شيئًا (...) حدّثني محمد بن سعد، قال: حدّثني أبي، قال: حدّثني عمّي قال:حدّثني أبي عن أبيه عن ابن عباس (وأفئدتُهم هواءٌ) قال: ليس فيها شيء من الخيْر، فهي كالخَربة (...) وقال آخرون: إنّها لا تستقرُّ في مكان تَرَدّدُ في أجوافهم (...) وقال آخرون: معنى ذلك أنها خرجت من أماكنها فنشبتْ بالحلوق (...) وأولى هذه الأقوال عندي بالصّواب في تأويل ذلك قولُ مَنْ قال: معناه أنّها خالية ليس فيها شيء من الخيْر ولا تعقل شيئًا، وذلك أنّ العرب تسمّي كلَّ أجوف خاوٍ هواءً، ومنه قول حسّان بن ثابت (الوافر): ألا أبْلِغْ أبا سفيان عنّي فأنْتَ مُجَوفٌ نَخِبٌ هواءُ ومنه قول الآخر (الطويل): ولا تَكُ مِنْ أخْدان كُلِّ يراعةٍ هَوَاءٍ كَسَقْبِ البانِ جُوفٍ مَكاسِرُهْ"
09	نفسه ج 17 ص 17-18-19	"أَوَ لَمْ يَرَ الذِينَ كَفَرُوا أنَّ السَّمَاوات والأرض كانَتَا رتْقًا ففتَقْنَاهُما وجعَلْنَا مِنَ الماءِ كلَّ شيْءٍ حيٍّ أفلاَ يُؤْمِنُونَ" الانبياء/ الآية 30.	"يقول تعالى ذكره: أو لم ينظر هؤلاء الذين كفروا بالله بأبصار قلوبهم فيروا بها، ويعلموا أنّ السّماوات والارض كانتا رتْقًا: يقول: ليس فيهما ثقْب بل كانتا ملتصقتيْن، يقال منه: رتَق فلانٌ الفتْق إذا شدّه فهو يرْتقه رَتْقًا ورُتُوقًا. ومن ذلك قيل للمرأة التي فرْجُها ملتحم رتْقاء (...) وقوله (ففتقْناهما) يقول: فصدَعْناهما وفرَجْناهما. ثم اختلف أهل التأويل في معنى وصف الله السماوات والأرض بالرّتق، وكيف كان الرّتق وبأيّ معنى فُتِقَ. فقال بعضُهم: عنى بذلك أنّ السماوات والأرض كانتا ملتصقتيْن ففصل الله بينهما بالهواء (...) وقال آخرون: بل معنى ذلك أنّ السّماوات كانت مرتتقة طبقةً ففتقها الله، فجعلها سبع سماوات وكذلك الأرض كانت كذلك مرتتقة ففتقها فجعلها سبع أرْضينَ (...) وقال آخرون : بل عنى بذلك أنّ السّماوات كانت رتْقًا لا تُمْطر، والأرض كذلك رتقًا لا تُنْبِت، ففتق السماء بالمطر والأرضَ بالنّبات (...) وقال آخرون: إنّما قيل (ففتقْناهما) لأنّ الليل كان قبل النّهار، ففتق النّهار (...). قال أبو جعفر: وأولى الأقوال في ذلك بالصّواب: قولُ مَنْ قال: معنى ذلك: أو لم ير الّذين كفروا أنّ السّماوات والأرض كانتا رتْقًا من المطر والنّبات ففتقْنا السّماء بالغيث والأرض بالنبات. وإنما قلنا:

			ذلك أولى بالصّواب في ذلك لدلالة قوله (و جعلْنا من الماءِ كلَّ شيْءٍ حيٍّ) على ذلك وانّه جلّ ثناؤه لم يُعْقِبْ ذلك بوصف الماء بهذه الصّفة إلاّ والذي تقدّمه من ذكر أسبابه" .
10	نفسه ج 18 ص 187-186	"بلْ كذّبوا بالسّاعة، وأعْتدْنا لِمَنْ كذّبَ بالسّاعةِ سعيرًا إذا رأتْهم من مكانٍ بعيدٍ سمعوا لها تغَيُّظًا وزَفيرًا" الفرقان/الأيتان 11-12.	"وأعتدْنا: يقول:وأعْددْنا لِمَنْ كذّبَ ببَعْثِ الله الأموات أحياءً بعد فنائهم لقيام السّاعة، نارًا تسْعر عليهم وتتّقد إذا رأتهم من مكان بعيد، يقول: إذا رأتْ هذه النّار التي اعتدْنا لهؤلاء المكذّبين، أشخاصَهم من مكانٍ بعيد، تغيّظتْ عليهم، وذلك أنْ تغْلي وتفور، يقال فلان تغيّظ على فلان وذلك إذ غضب عليه فغَلَى صدرُه من الغَضَب عليه، وتُبيِّنَ في كلامه، وزفيرًا وهو صوتُها. فإن قال قائلٌ: وكيف قيل (سمعوا لها تغَيّظًا) والتغيّظ: لا يُسْمَع، قيل: معنى ذلك: سمعوا لها صوت التغيّظ، من التلهّب والتّوقّد. حدّثني محمود بن خداش قال: حدّثنا محمّد بن يزيد الواسطي،قال:حدّثنا أصبغ بن زيد الورّاق عن خالد بن كثير، عن فُديك عن رجل من أصحاب محمّد صلّى الله عليه وسلّم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "منْ يقولْ عليَّ ما لم أقُلْ فليتبوّأْ بين عينيْ جهنّم مقعدًا" قالوا: يا رسول الله، وهل لها من عيْن؟ قال: الم تسمعوا إلى قول الله (إذا رأتهم من مَكَانٍ بعيدٍ ... الآية) ".
11	نفسه ج21 ص 84 - 85	"وإذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كالظُّلَلِ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصين له الدِّين " لقمان / الآية 32	"يقول تعالى ذكره: وإذا غَشيَ هؤلاء الذين يدعون مِنْ دون الله الآلهة والأوثان في البحر، إذا ركبوا في الفُلْك، مَوْجٌ كالظُّلل،وهي جمع ظُلّة شبّه بها الموج في شدّة سوادِ كثرةِ الماء، قال نابغة بني جعدة في صفة بحر (الوافر): يُمَاشيهنّ أخْضَرُ ذو ظِلالٍ على حافاته فِلَق الدِّنان وشبّه الموج وهو واحد بالظُّلل وهي جماع، لأنّ الموج يأتي وشيءٌ منه بعد شيءٍ ويركب بعضُه بعضا كهيئة الظُّلل...)" .

12	نفسه ج 23 ص 05	"وآيةٌ لهم اللّيْلُ نَسْلَخُ منه النّهار فإذا هم مُظلِمُونَ" يس / الآية 37	"يقول تعال ذكره: ودليل لهم أيضا على قدرة الله على فِعْلِ كلّ ما شاء (اللّيل نسلخ منه النّهار) يقول: ننزع عنه النّهار. ومعنى "منه" في هذا الموضع "عنه" كأنّه قيل: نسلخ عنه النّهار فنأتي بالظلمة ونذهب بالنّهار. ومنه قوله (واتْلُ عليهم نبأ الذي آتيْناه آياتِنا فانسلخ منْها) أي خرج منها وتركها، فكذلك انسلاخ الليل من النّهار وقوله (فإذا هم مظلمون) يقول: فإذا هم قد صاروا في ظلمة بمجيء اللّيل. وقال قتادة في ذلك ما حدثنا بشر: قال: حدّثنا يزيد قال: حدّثنا سعيد عن قتادة قوله (و آيةٌ لهم اللّيل نسلخُ منه النّهار فإذا هم مظلمون) قال: يولِجُ الليل في النّهار ويولج النّهار في اللّيل، وهذا الذي قاله قتادة في ذلك عندي، من معنى سلخ النّهار من اللّيل بعيد، وذلك أنّ إيلاج الليل في النّهار إنّما هو زيادة ما نقص من ساعات هذا في ساعات الآخر وليس السّلخ من ذلك في شيء لأنّ النّهار يُسْلخ من اللّيل كُلّه وكذلك اللّيل من النّهار كُلّه، وليس يُولَج كلّ اللّيل في كلّ النّهار ولا كلّ النّهار في كلّ اللّيل".
13	نفسه ج 23 ص 06	"والقمَرَ قدَّرْناه منازِلَ حتّى عادَ كالعُرْجُونِ القَديم" يس / الآية 39	"فتأويل الكلام: وآيةٌ لهم تَقْديرُنا القمرَ منازل للنّقصان بعد تناهيه وتمامه واستوائه حتّى عادَ كالعُرجون القديم، والعُرجُون من العذق من الموضع الثّابت في النّخلة، إلى موضع الشّماريخ، وإنّما شبّهه جلّ ثناؤه بالعرجون القديم، والقديم هو اليابس لأنّه ذلك مِنَ العِذْق لا يكاد يوجَدُ إلاّ متقَوّسًا منْحَنِيًا إذا قَدُمَ ويَبِس ولا يكاد أن يُصاب مستويًا معتدلاً كأغصان سائر الأشجار وفروعها، فكذلك القمرُ إذا كان في آخر الشهر قبل استسراره، صار في انحنائه وتقوّسه نظير ذلك العرجون".
14	نفسه ج27 ص 138-141-142	"فإذا انشَقّتِ السّماءُ فكانتْ وردةً كالدِّهانِ" الرّحمان / الآية37	"يقول تعالى ذكرُه: فإذا انشقّتْ السّماءُ وتفطّرت، وذلك يوم القيامة فكان لونُها لونَ البرذَون الوَرْد الأحْمر (...) واختلف أهل التأويل في معنى قوله (كالدّهانِ) فقال بعضهم: معناه كالدّهن صافية الحُمْرة مُشرقة (...) وقال آخرون: عني بذلك فكانت وردةً كالأديم وقالوا: الدّهان جماع واحدُها دُهْن. وأولى القولَيْن في ذلك بالصّواب قول من قال: عُنِيَ به الدُّهْن في إشراق لوْنه، لأنّ ذلك هو المعروف في كلام العرب".

15	نفسه ج 29 ص 239-240-241-242.	"إنّـهـا تـرمـي بشـرر كالقصـر كـأنّـه جـمـالاتٌ صُـفْـرٌ" المـرسـلات/ الآيتان 32/33.	"وقوله: (إنّها تَرمي بِشرَرٍ كالقصْر) يقول تعالى ذكره: إنّ جهنّم ترمي بشرر كالقَصْر فقرأ ذلك قُرّاء الأمصار (كالقَصْر) بجزم الصّاد. واختلف الذين قرؤوا ذلك كذلك في معناه فقال بعضهم: هو واحدُ القُصور (...) وقال آخرون: بل هو الغليظ منَ الخشبِ كأصول النخل وما أشبه ذلك (...) وأولى التأويلات به أنّه القصْر من القصور وذلك لدلالة قوله (كأنّه جمالات صُفْرٌ) على صحّته، والعربُ تشبّه الإبل بالقصور المبنيّة كما قال الأخطل في صفة ناقة (البسيط): كـأنّـهـا بُـرْجُ رُومـيٍّ يُـشـيّـدُه لُـزَّ بِـالـجِـصِّ وَآجُـرَ وأحْـجـارِ (...) وقـولـه (جِـمـالات صُـفْـر) اخـتـلـف أهـل التأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم معنى ذلك: كأنّ الشرر الذي ترمي به جهنّم كالقصْر جمالات سودٌ أي أيْنُقٌ سُود، وقالوا: الصُّفْر في هذا الموضع بمعنى السّود، قالوا: وإنّما قيل لها صُفْر وهي سود لأنّ ألوان الإبل سُودٌ تضْربُ إلى الصّفرة، ولذلك قيل لها صُفْر، كما سمِّيتْ الظِّباء أُدْمًا، لما يعلوها في بياضها من الظّلمة (...) وقال آخرون: بل عُنِي بذلك: قُلُوس السّفن، شبّه بها الشّرر (...) وقال آخرون: بل معنى ذلك: كأنّه قِطَع النّحاس (...) وأولى الأقوال عندي بالصّواب قولُ مَنْ قال: عني بالجمالات الصُّفْر: الإبل السُّود، لأنّ ذلك هو المعروف من كلام العرب وأنّ الجمالات جمع جِمال نظير رِجال ورِجالات وبُيوت وبُيوتات".
16	نفسه ج 30 ص 03 - 08	"وفُتِحَتِ السَّمَاءُ فـكـانـت أبـوابًـا وسُـيِّرتِ الـجـبـالُ فـكـانـتْ سَـرابًـا" الـنّـبـأ / الآيـتـان 19-20.	"وقولُه وفُتِحتْ السّماءُ فكانتْ أبوابًا) يقول تعالى ذكره: وشُقِّقت السّماء فصُدِّعت فكانت طُرُقا وكانت مِنْ قَبْلُ شِدَادًا لا فُطُور فيها ولا صدوع. وقيل: معنى ذلك: وفُتِحتِ السّماءُ فكانت قِطعا كقطع الخشب المشقّقة لأبواب الدّور والمساكن، قالوا: ومعنى الكلام: وفُتِحَتْ السّماءُ فكانت قِطعًا كالأبواب، فلمّا أسْقطت الكاف صارت الأبواب الخبر: كما يقال في الكلام: كان عبد الله أسدًا، يعني كالأسد. وقولُه (وسُيِّرت الجبالُ فكانتْ سرابا) يقول: ونُسِفَت الجبال فاجْتُثّت من أصولها، فصيِّرت هباءً منبثًّا لعين النّاظر كالسّراب الذي يظنّ من يراه من بُعْد، ماءً، وهو في الحقيقة هباء".

إنّنا نوجّه البحث في "المجازيّ" ضمن خطاب التفسير إلى مقاصد المتكلّم أو الباثّ للرّسالة اللّغويّة وما يتّصل بها من تعامل مخصوص مع اللّغة سواء أتجلّى ذلك من خلال التّشبيه أو الاستعارة أو أيّ ضرْب من ضروب العدول عن الدّلالة الوضعيّة للألفاظ إلى دلالة أخرى طارئة[129]. وقد أمكننا من خلال تفحّص الشّواهد التي سُقْنا الوقوف عند ضرْبيْن من المجاز: ضرب قائم على المشابهة من خلال الأمثلة (01-03-06-07-08-09-10-11-12-13-14-15-16) وآخر قائم على غير المشابهة من خلال الأمثلة (02-04-05).

1) المجاز القائم على المشابهة: ويمكن النّظر فيه باعتماد المشابهة المباشرة عند ذِكر رُكْنَيْ التّشبيه والمشابهة غير المباشرة عند حذف أحدهما كما هو الحال في الاستعارة.

1أ) المشابهة المباشرة: ويُتاح التوقّف عندها عبر مستويَيْن: مستوى تشبيه طرف بطرف ومستوى تشبيه حالة بحالة.

1أ1) تشبيه طرف بطرف: وذلك من خلال الأمثلة: 08-11-13-14-15-16.

* المثال 08:

عرضَ المفسّر جملةً من القراءات للتّشبيه في الآية 43 من سورة إبراهيم ثم وقع اختياره على إحداها.

أ ـ العَرْض:

اللّفظ	المعنى
وأفئدتُهم هواءٌ	متخرّقة لا تعي من الخير شيئًا
	ليس فيها شيءٌ من الخيْر فهي كالخَرِبَة
	لا تستقرّ في مكان تَرَدَّدُ في أجوافهم
	خرجت من أماكنها فنشبتْ بالحُلوق

ب ـ الاختيار وتعليله:

وقع اختيار المفسّر على أنّ معنى (هواء) هو "خالية ليس فيها شيء من الخير ولا تعقل شيئًا". في تأكيد واضح لمعنى الخلوّ انطلاقا من الاستعمال المعجمي: "و ذلك أنّ العرب تُسَمّي كلّ أجوفٍ خاوٍ هواءً"، ومن الاستعمال الشّعري من خلال الاستشهاد ببيتيْن يؤكّدان ذلك المعنى الجاري بين النّاس لكلمة (هواء). ولكنْ لِمَ وقَعَ الإعراضُ عن القراءات الأخرى؟.

أعْرَضَ المفسّر عن معاني (التخرّق) و(التهدّم) و(عدم الاستقرار تردّدًا في الجوف) و(الخروج عن المكان فالنّشوب بالحلق) إيثارًا منه الارتباطَ بالمعنى الحقيقي للفؤاد: "والفؤاد القلْب وقيل وسَطُه وقيل الفؤادُ غشاءُ القلْب والقلْبُ حَبّتُه وسوَيْداؤهُ (...) وقول الهذليّ (البسيط):

فقام في سِيتَيْها فانحنَى فرمَى ... وسَهْمُه لبنات الجوف مشّاسُ

يعني ببنات الجوْف: الأفئدة"[130]. إنّ تحديد معنى الفؤاد هو تحديدٌ ماديٍ موقعيّ فالفؤادُ جِسْمٌ هو القَلْب أو غشاؤه الذي يقع داخِل الجوف[131]. وذلك الجِسْم بيْن حاليْن: إمّا أن يكون معمورًا بالخيْر والمعرفة وإمّا أن يكون خاليا منهما كالهواء باعتباره "الخلاء الذي لم تشغلْه الأجرام"[132]. والجامع هو الفراغ والخواء لذلك عدل المفسّر عن معانٍ كالتخرّق والتهدّم لأنّ فيها إخلالا بشروط الحقيقة Conditions de vérité[133]. فالهواء في الحقيقة لا يتخرّق ولا يتهدّم وإنّما يكون خاليًا من الأجرام وفي ذلك ضمانٌ لوضوح المعنى ومأتى ذلك الوضوح شدّة التّطابق بين المشبَّه والمشبَّه به.

* المثال 11:

إنّ المتفحّص بأناة للتّشبيه في الآية 32 من سورة لقمان ولتعليق المفسّر عليه، يلْحظ أنّ الكلام على ذلك التّشبيه معقودٌ على جانبيْن بارزيْن هما الحركة واللّون:

أ ـ الحركة: وتتّصِلُ تحديدًا بجريان الفُلْك في البحْر في إطار

الاستدلال على حكمة الله في نظام هذا العالَم. فالمقام مقام مهابة من خلال ما تبثّه حركة الموج المتلاطم من شعور بالخشْية. فالحركةُ إذن هي حركة ارتفاع للماء فوق الماء: "الموجُ ما ارتفع من الماء فوق الماء"[134] أمّا الظُّلَّةُ فهي "ما سترَكَ من فوق (...) وهي سَحابة"[135]. إنّ الظُّلَلَ والأمواج تلتقي في حركةِ الارتفاع فهي غطاءٌ من الأعلى يورثُ المهابة ويبثّ الخشية من سلطان السّماء على النّاس في الأرض.

ب ـ اللّون: إنّ الجامع بين ظلّ السّحاب وظلّ الموج هو شدّة السّواد وهو عاملٌ آخر باعثٌ على الخشية لارتباطه باللّيل. وقد استشهد المفسّر على الصّلة بين الموج والسّواد بالشّعر ففي البحر شيء من الظلّ وفي الظلّ شيء من البحر مثلما يُبين عن ذلك بيتُ نابغة بني جعدة. كما أنّ بين الموج واللّيل ما يجمعهما من سواد مثلما نجد ذلك في قول امرئ القيس "وليلٍ كموج البحر"[136]. ويرجع هذا وذاك إلى مفهوم الائتلاف Ressemblance: فالمعنى الحرفيّ بصفة عامّة، وهو المحدّد لمجموع شروط الحقيقة، يحدّد في الوقت نفسِهِ مقياس الائتلاف بين الأشياء: فأنْ تعرف أنّ عبارةً ما تنطبق على مجموع الأشياء هو أنْ تعرف أنّ تلك الأشياء مؤتلفة بالنّسبة إلى الصّفة التي تُخصّصُها تلك العبارة[137] على نحو ما تأتلفُ الظُّلَلُ والأمواج تحت صفةِ السّواد، وهذا الضّربُ من التّشبيه هو الّذي تثمّنه العرب لأنّه أقربُ ما يكون إلى الحقائق أي إلى المرجع الواقعيّ: Référence réelle لا إلى المرجع الموْهُوم: Référence feinte[138].

* المثال 13:

ينبني هذا التّشبيه على ضَرْبٍ من المحاكاة لحركة القمر البطيئة من حالة استهلاله إلى حالة انتهائه وقد جسّم معنى الحركة الفعل "كَاذَ" بمعنى "صار"[139]. وبذلك تشكّلت صورة القمر للرّائي كالعرجون سيْرًا من التّمام إلى النّقصان عبر منازل "وهي ثمانيةٌ وعشرون منزلاً، ينزل القمر كلّ ليلة في

واحدٍ منها لا يتخطّاه ولا يتقاصر عنه على تقدير مستوٍ لا يتفاوت يسير فيها كلّ ليلة من المستهَلّ إلى الثامنة والعشرين ثم يستَتِرُ ليلتيْن أو ليلةً إذا نقص الشهر، وهذه المنازل هي مواقع النجوم التي نسبتْ إليها العربُ الأنواء المستمطرة"[140]. لذلك يمكن القول إنّ القمر يبدأ هلالا وينتهي هلالا[141]. فحركتُه هي عَوْدٌ على بدء. وقد وقع تشبيهُ القمر في حالةِ نقصانه بالعرجون القديم إبرازًا لثلاثة جوانب هي بمثابة القواسم الجامعة بين طرفيْ التشبيه وتجسّم مجتمعةً الجانب الحسّي البصري للصورة شكلاً ولونًا وسُمْكًا :

1) مستوى الشَّكل:

المشبَّه	المشبَّه به	الجامع
القمر في حالة نقصانه	العرجون القديم	الانحناء والتقوّس

2) مستوى اللّون:

المشبَّه	المشبَّه به	الجامع
القمر في حالة نقصانه	العرجون القديم	الاصفرار

إنّ العرجون في اصفراره يُشْبِهُ "صورة ما يواجِهُ الأرض من ضوءِ القمر في آخِر ليالي الشَّهر وفي أوّل ليلة منه"[142].

3) مستوى السُّمك :

المشبَّه	المشبَّه به	الجامع
القمر في حالة نقصانه	العرجون القديم	اليُبس والدّقة والتّضاؤل[143]

هكذا نلاحظ أنّ ما يَجمع بيْن طرفيْ التّشبيه أكثر من قاسم مشترك واحد لذلك يبدو الائتلاف قويًا بين الشّيئيْن: القمر والعرجون ممّا يتيحُ انضواءَهما بقوّة تحت وصْف واحد. فعلى ذلك النّحو يكون التّجسيم بالصّورة سبيلاً إلى كشف معنى النقصان في القمر. إنّ هذه الدّقة في ضبط

العلاقة بين طرفيْ التّشبيه تطابقا كاد يصل إلى الاتّحاد بين (القمر) و(العرجون) مثلثَ وتمثّل عند القدماء قاعدة تُحتذى في الكلام على التّشبيه النّموذج عند العرب.

※ المثال 14:

نلاحظ في هذا المثال تعالقًا بين تشبيهيْن يتّصلان بالسّماء حينَ انشقاقها يومَ القيامة. فقد وقع التّشبيه بواسطة طرفيْن مختلفيْن يقعان تحت حاسّة العيْن لانعقادهما على اللّون حُمْرةً وإشراقًا. إنّ المعنى الحرفيّ هو منطلق المعنى المجازي. فالمتقبِّل للرّسالة اللّغويّة القائمة على المجاز يقوم بعمليّة قياس لمعنى (أ) على معنى (ب) ليستخلص أنّ (أ) يُشْبِهُ (ب) من هذه الجوانب أو تلك:

أ ـ التشبيه بواسطة البرذون:

يُشكِّلُ المشبّه به (البرذون الأحمر) اختيارَ المفسّر الذي بناه على مارُويَ عن أهل التأويل، فقد يقع الاختلاف في فهم معنى الكلمة التي ستُسَخَّر في إقامة العلاقة المجازيّة ولكنْ يظلّ بالرّغم من ذلك المعنى المجازي المستفاد واحدًا مادام هذا المعنى وذاك يأتلفان تحت صفةٍ واحدة تُبيحُ إجراءهما على معنى مجازي بعيْنِه، فسواء فهمتَ من (الوردة) أنّ السماء في لون البرذَوْن/ الوَرْد الأحْمر ـ على نحو ما صنع الطبري – والبرذَوْنُ الدّابّة الورْدةُ ذات اللّون الأحمر الضارب إلى صفرة حسنة [144]– أم فهمت أنّ السّماء في لون الورْدة/ الزّهرة الحمراء فلن تخرج في الحاليْن عن وصف السّماء بالحُمْرة. وذلك راجع في نظرنا إلى صلةٍ أخرى مجازيّة كرّسَها الاستعمال من خلال شيوع المماثلة بين لون الورْد الزّهر المعروف وألوان حيوانات كالأسد والفرس حتّى بات ذلك كالاستعمال الحقيقي: "الوَرْد بالفتح الذي يُشَمُّ، الواحدة وردة، وبلَوْنه قيل للأسَدِ وَرْد وللفرس وَرْد، وهو بين الكُمَيْت والأشقر"[145]. هكذا يُشبَّهُ الموصوفُ بِمَوصُوف على علاقة بصفةٍ هي الرّباط

النّاظم للتّسلسل المجازي على نحو ما شُبّهت السّماءُ في انشقاقها بموصوف آخر هو الذّابّةُ الوَرْدة الموصوفة بدورها بالوَرْدة الزّهرة الحمراء في معناها الحرفي الخالص، وهو ما يمكن أن نسمّه بالتراكم المجازي. إنّ تواتر الاستعمال المجازي قد يُفْرِزُ مجازاتٍ أخرى، فَيَبْدُي الاستعمال المجازي الأول،بحكم التواتر، بمثابة الاستعمال الحقيقي لذلك قالت العرب "إنّ المجاز إذا كثُر لحقَ بالحقيقة"[146].

ب ـ التّشبيه بواسطة الدّهان:

يتّضِحُ أنّ للمتقبّل قارئًا كان أم سامعًا مسلكه في فهم التّشبيه أهو موجّهٌ إلى السّماء تحديدا أم إلى الوردة[147]. كما أنّ لكلّ متقبّل طريقته في إدراك الجامع المعنوي بين الوردة والدّهان، فقد يُرَى بينهما جامع التلوّن والاختلاف: "الوردة تكون في الرّبيع وردة إلى الصُفْرة فإذا اشتدَّ البرْد كانت وردة حمراء. فإذا كان بعد ذلك كانت وردة إلى الغُبْرة، فشبّه تلوُّن السّماء بتلوُّنِ الوردة منَ الخيْل، وشُبِّهت الوردة في اختلاف ألوانها بالدّهن واختلاف ألوانه"[148]؛ وقد يُرَى بينهما جامعُ إشراق اللّون مثلما رأى الطّبري ذلك بناءً على ما عرض من روايات رجّح بعضها على الآخر؛ ونجِدُ في المقابل مَن لا يَحْمِل المعنى الحرفي للدّهان على دُهْن الزّيت[149] بل على الجلْد الأحْمر[150] مراعاةً لجامع الحمرة بين الوردة والأديم؛ هكذا يبدو الاختلافُ على أشُدّه في إدراك المقصد من التّشبيه:

اللّفظ	المعنى المجازيّ
وردةً كالدّهان	التلوّن والاختلاف
	إشراق اللّون
	الحُمْرة

فلِكُلٍّ منطلقُه في قراءة التعبير المجازي: فقارئٌ يعتمدُ الائتلاف بين الوردة والدّهان من جهة التلوّن: تلوّن الوردة من فصل إلى آخر واختلاف

ألوان الدّهن، وقارئ يعتمد الائتلاف بين طرفيْ التّشبيه من جهة لون الوردة المشرق وإشراق دُهْن الزّيت، وقارئ آخر يعوّل على ما يجمع الوردة والأديم من حُمْرة[151]. ويقوم كلُّ ذلك دليلا جهيرا على أثر العلاقة النّحويّة أو ما سيُعرَف عند أصحاب النّقد الجماليّ بـ **معاني النّحو** في إفراز خُطّة نَظْم تسمح بتوليد ذلك القدْر من المعاني.

* المثال 15:

تتنزّل الآيتان 32/ 33 من سورة المرسلات ضمن خطاب الله المكذّبين بجهنّم التي وصفَ دخانها بالكثافة وذلك في الآيتيْن 30/ 31: "انطلقوا إلى ظلٍّ ذي ثلاثِ شُعَب لا ظليلٍ ولا يُغْني منَ اللّهب"[152] ليقع بعد ذلك وصْفُ جهنّم وهي تقْذِف بالشَّرَر في الآيتين موضع النّظر. وقد تشكّل وَصْفُ الشَّرر عبر تشبيهيْن: تشبيه له بالقصْر وتشبيه له بالجمالات الصُّفْر:

أ- <u>تشبيه الشَّرر بالقصْر</u>: وهو محكومٌ بقراءتيْن:

أ1) القراءة الأولى:

وهي القراءة التي أخذ بها الطّبري ويمكن وَسْمُها بالقراءة الأفقيّة إذ راعى فيها المفسّر العلاقة التوزيعيّة بين الألفاظ المنخرطة في سلك التّركيب. فاستعان بالتّشبيه اللاّحق (كأنّه جِمالات صُفْر) ليتّخذ ممّا يجمع القصْر والجَمل في كلام العرب سببًا لإثبات أنّ المقصود بالقَصْر هو واحِدُ القصور. إنّ حجّة المفسّر نقليّة تجلّتْ من خلال الاستشهاد ببيْتِ الأخطل الذي شبّه النّاقة ببُرْجٍ روميّ:

المشبّه	المشبّه به	الجامع
الشّرر "ما تطاير من النّار"[153]	القصْر "من البناء (...) وهو المجْدل وهو الفدَنُ الضّخم"[154]	العِظَم "أي كلُّ شَرَرة كالقصْر من القصور في عظمِها"[155]

نلاحظ إذن أنّ تشبيه ما يتطاير من النّار بالقصور لا يخلو من الإدهاش

والتّعجيب. فهي نار ليست كسائر النّيران ما دامت كلُّ شَرَرَةٍ منها كالبناية العالية. إنّ هذه المبالغة في الوصف تُفسَّرُ بسياق التّهويل الذي خاطب الله في إطاره المكذّبين بجهنّم. لذلك كان التوغّل في التّخييل من أجل ترويعهم، ومعلوم أنّ النّقاد تعاملوا مع هذا اللّون من المعنى بكثير من الاحتراز لأنّه قد يكون على حساب الحقيقة إذا لم يُحكِمْ المبدِع الصّلةَ بين طرفيْ التّشبيه أو ركنيْ الاستعارة. ولكنْ يظلّ ذلك اللّون شاهدا على كسْر العلاقة العموديّة بين العلامة اللّغويّة والمرجع لفائدة علاقة أفقيّة تربط العلامة بسواها في إطار النّصّ الّذي يمثّل عالمًا في ذاته، فليكنِ التّعجيبُ مادام غرضُ المرسل هو بثَّ الرّعب في قلوب المكذّبين بجهنّم.

أ2) القراءة الثانية :

وهي القراءة التي يمكن وَسْمُها بالعموديّة إذ راعى فيها أصحابُها العلاقة الجدوليّة في تحديد المقصود بالقصْر. فللقصْر أكثر من معنًى، لذلك وقع صَرْفُ هذه الكلمة عن معنى "البناء العالي" إلى معنى "الخشَب الغليظ" ممّا ينتمي إلى نفْس الحقل الدّلالي المتّصل بمعنى النّار التي تصِفُ الآيتان شرَرَها :

المشبَّه	المشبَّه به	الجامع
الشّرر	القصْر "الغليظ من الخشب كأصول النّخل"	العظَمُ "والغِلْظة"

لكنّ المقارِنَ بين عِظَم القصْر بمعنى "البناء العالي" وعِظَمه بمعنى "الغليظ من الخشب" يلحظ الفارق جليًا في درجة العِظَم من خلال المعنيَيْن. فلا يكاد الخشبُ، مهما غلُظ، يُعدُّ عظيمًا أمام عظَمة القصور المُنيفة. إنّ الصّورتيْن تلتقيان في جانب وتتباينان في آخر: تلتقيان في غرابة الحركة المُذهلة للنّار وهي ترمي بقوّة لا تُحدّ بأجسام ضخمة ممّا شكّل رافدًا تخْييليًّا قويًّا للمشهديْن على السّواء. وتتباينان في عِظَم الأجسام المرميّة فشتّان

بين نارٍ ترمي بشررٍ كالمباني العالية ونار ترمي بشرر كالأخشاب الغليظة مثل أصول النّخل ..!!

إنّ الصورة الأولى مضمّخة بالعجيب فقد أُدخل في تركيبها عنصرٌ خارجٌ عن سياق ذِكْر النّار وعن حقلها الدّلالي العامّ وهو (القصور من البناء) ممّا خلّف إدهاشا وولّد طرافةً بسبب خَرْق نظام العلاقات المألوف بين الأشياء، في حين يُعتبر الخشب، مهما كان غليظا من مستلزمات النّار أي من مكوّنات حقلها الدّلالي. فالتّعبير مادام يحافظ على نظام العلاقات المألوف بين الأشياء فإنّه يظلّ غير مذهش وذا خيال حسير، لذلك لم تكد الإثارة في الصّورة الثانية تتجاوز قوّة الحركة المتمثّلة في الرّمْي العنيف للشّرر. فصورة قائمة على العجيب وأخرى على المألوف. إنّهما تختزلان اتّجاهيْن كبيريْن يحدّدان تنظيرات القدامى للظّاهرة الشّعريّة والجماليّة بوجه عامّ: اتّجاه الغرابة وهي مشروطة -بل مُقْلقة لذوي الرّوح المحافظة- واتّجاه الأُلْفة وهي عند المحافظين من النّقّاد محبوبة إلى درجة مبالَغ فيها إذ يصل بهم الأمر إلى تقييد حرّيّة المبدع في التّعامل مع اللّفظ والمعنى بدعوى الحفاظ على الألفاظ البدويّة النّجديّة ومقاربة الحقائق ووصف الأمور على ما هي.

<u>ب ـ تشبيه الشرر بالجمالات الصُفْر:</u> وهو محكوم بقراءات ثلاث:

ب1) القراءة الأولى:

و يَحْملُ أصحابُها ـ ومنهم الطبري ـ (جِمالات صُفر) على معنى أيْنُقٍ ذات لون أسود يضرب إلى الصّفرة، فيراعَى بذلك جانبان في الصّورة: اللّون والعِظَم:

* اللّون: إنّ الشّرر يُشبه الجمالات الصّفر من جهة اللّون، فمن الألوان عند العرب ما يقع بين لونيْن: "الصُفْر سُودُ الإبل لا يُرى أسودُ من الإبل وهو مُشْرَبٌ صُفْرَةً، ولذلك سمّت العربُ سودَ الإبل صُفْرًا كما سمّوا الظّباء أُدْمًا لما يعلوها من الظّلمة في بياضها"(156) وبذلك ينقشع التّعارض

الظّاهر بينَ الصُّفرة وسواد الإبل ويقوى الجامع بين الشّرر والأينق من جهة اللّون الواحد.

* العِظَم: إنّ الرّبط بين الشّرر والإبل يؤدّي إلى استخلاص جامعيْن تابعيْن مِن مشترَك الصّفات بين طرفيْ التشبيه هما العظم والعلوّ. إنّ اختيار عنصر (الإبل) من معجم الحيوان وإدخاله في سياق النّار وحقلها الدّلالي العام هو أيضا خطوة على دَرْب التّعجيب على نحو ما رأينا من تشبيه الشّرر بالقصور من البناء، فيكفي أن يتخيّل القارئ أجسامًا هي بين السّواد والصُّفرة في عِظَم أجسام الإبل تقذفها النّار ليقِفَ على عنف الحركة وهَوْلِها.

ب2) القراءة الثانية:

و يحملُ أصحابُها (جمالات صُفْر) على معنى قُلُوس السّفن: "ورُوي عن ابن عبّاس أنّه قال: الجِمالات حِبال السُّفُن يُجْمَع بعضُها إلى بعض حتّى تكون كأوساط الرّجال. وقال مجاهد: جمالات حبال الجُسور، وقال الزّجاج: مَنْ قرأ جِمَالات فهو جَمْع جِمالة، وهو القَلْس من قُلوس سُفُن البحْر أو كالقلْس منْ قلوس الجُسور (...) قال الأزهري: كأنّ الحبْل الغليظ سُمّيَ جمالة لأنّها قُوًى كثيرة جُمِعَتْ فأُجْمِلَتْ جُمْلَةً، ولعلّ الجُمْلة اشتُقّت من جُمْلَة الحبْل"[157].

إنّ الرّبط بين الشُّرر والجِمالات الصُّفر من الحبال يقود إلى كشف جوانب ثلاثة في الصّورة هي قواسم مشتركة بين طرفيْ التّشبيه: "و في التّشبيه بالجِمالات وهو القُلوس تشبيهٌ من ثلاث جهات: من جهة العِظَم والطُّول والصُّفْرة"[158].

* العِظَمُ: ويتجلّى من خلال تجميع حبال السّفن بعضها إلى بَعْض فتصبح كأوساط الرّجال غلظةً ومتانةً. إنّ العظَم يتّضح على مستوييْن: كمّي من خلال كثرة القُوَى التي جُمعتْ فأُجْملتْ جُمْلَةً وكيْفيّ من خلال الصّلابة التي صارت عليها الحبال وهي جُملةٌ واحدة بعد أنْ كانت على غير تلك

الصلابة وهي متفرّقة. كذلك الشّرَرُ عِظَمًا وفاعليّةً.

* الطُّول: ويتجسّم من خلال معنى الحبْل: "والحبْلُ الرّسَنُ (...) ويقالُ للرّمل يستطيل حَبْل (...) والحَبْلُ رَمْلٌ يستطيلُ ويمتدّ (...) وقيل الحبال في الرّمل كالجبالِ في غير الرّمل"[159]. ففي معنى الحبْل يجتمعُ الطّول والامتداد. إنّ شرر جهنّم ليس في صورة أجسام قصيرة بل هو في طول الحبال وامتدادها.

* الصُّفرةُ: "الصُّفرةُ من الألوان معروفة تكون في الحيوان والنّبات وغير ذلك ممّا يقبلُها"[160]. فما يجْمعُ بيْنَ الشّرر في عُمْق ضيائه والحبال هوالصُّفرة. ففضلاً عَنْ عِظَم الشّرر وطوله فإنّه أيضا ساطع وقّاد، بالرّغم من أنّ الصُّفرة في النّار أقوى بكثير من صُفْرة الحِبال ممّا يُضْعِفُ من المبالغة التي تقتضي "أن يكون المشبّه به أعْلَى حالاً مَنَ المشبّه"[161].

ب3) القراءة الثالثة :

ويحمل أصحابُها (جمالات صُفْر) على معنى قِطع النُّحاس: "والصُّفر النُّحاس الجيّد، وقيل الصُّفْر ضرْبٌ من النّحاس وقيل هو ما صَفُرَ منه"[162]، "والنُّحاسُ ضرْبٌ مِنَ الصُّفْر والآنيَة شديدُ الحُمْرة"[163]. إنّ التشبيه واقعٌ بين الشّرر وجمالات من النّحاس وفي ذلك احتفاءٌ بجانبيْن في الصّورة: العِظَم واللّون:

* العِظَمُ: إنّ المفهوم مِنَ الجِمالة هو الجمع بين أجزاء يقع إجمالُها فتتّخذ حجْمًا كبيرًا سواء أكانت من الجبال أو من النّحاس.

* اللّون: تتضح من خلال الرّبط بين لون الشّرر في التهابه ولون النّحاس أصْفرَ خالصًا كانَ أم شديدَ الحُمْرة، قوّةُ الجامع بين طرفيْ التّشبيه إذ تصِل بينهما خاصية التلألؤ فضلا عن اللّون الواقع بين الصّفرة والحُمرة ممّا يقوّي الاشتراك في المعنى ويخدم منحى المبالغة لأنّ وميض الشّرر يصوّره بجلاء وميض النّحاس تتجاذبه الصُّفرة والحمرة بخلاف صُفْرة الحبال ـ وقد

توقّفنا عندها في القراءة الثانية ـ فإنّنا لا نجد في معناها ما يتمحّضُ لتجسيم الشّرر في التهابه.

* المثال 16:

تتّصل الآيتان 20/19 من سورة النّبأ بحديث الله، في الآيتين 18/17 من نفس السّورة، عن يوم البعث: "إنّ يومَ الفصل كانَ مِيقاتاً يومَ يُنْفَخُ في الصّور فتأتون أفواجاً". ثم كان التخلّص إلى وَصْف السّماء والجبال:

أ ـ وصف السّماء: وقد نهض على قراءتيْن مختلفتيْن:

أ1) القراءة الأولى:

ويحْمِلُ أصحابُها المشبّه به (أبوابا) على معنى الطُّرق والمسالك[164] في إطار المماثلة بين السّماء في انشقاقها وتصدُّعها والطُّرق في انفتاحها: "والطريقُ السّبيلُ (...) والطّريقُ ما بيْن السّكّتين من النّخْل"[165] أي ما بين خطّيْن متوازييْن لا يلتقيان فهو إذن مَسْلَك: "والمسْلك الطريق. والسُّلْكُ إدْخالُ شيءٍ تسْلُكه فيه كما تطعنُ الطاعنَ فتسلكُ الرّمحَ فيه إذا طعَنَه تلقاءَ وجهه على سَجِيحَتِه"[166]. إنّ الطريق أو المسلك يُجسّم معاني الاختراق والانشقاق والتصدّع والانفطار:

المشبّه	المشبّه به	الجامع
السّماء وقد فُتحتْ (مفرد)	الأبواب بمعنى الطُّرق والمسالك (جمْع)	كثرة المنافذ واتّساعُها

يجسّم التّشبيه التحوّل من انغلاق السّماء قبل يوم البعث إلى انفتاحها بعده، فالصّورة تجسيد لنقْلة مِنْ وضْع قابلٍ للمعاينة كوضع السّماء العادي إلى وضع محتمل غير معيش قابل للتصوّر يتمثّل في صورة السّماء المتصدّعة وقد لاحت بلادًا أو أرضًا ذات دروب، وفي هذا قدْرٌ كافٍ من التّعجيب.

أ2) القراءة الثانية :

ويحمل أصحابُها المشبَّه به (أبوابًا) على المعنى المعروف: أبواب الدُّور والمساكن وهي "قِطَع الخشب المشقَّقة". والجامع بين السَّماء والأبواب هو الانشقاق. هكذا تبدو السماء يوم الحشر في صورة بناية عظيمة ذات أبواب مُشرعة بخلاف مابدت عليه في الصّورة الأولى وقد لاحت بلادًا أو أرضا ذات مسالك ودروب. وبين مجاليْ الصّورتيْن تتيه العَيْن مُتشوِّفَةً إلى آخِر كلّ درْب متطلّعة إلى ماوراء كلّ باب في مثل يومٍ عصيب كيوم الحشر وما يحمل للناس.

ب ـ وصف الجبال:

وقع تشبيهُ الجبال وقد نُسِفتْ فاجتُثّتْ مِنْ أصولها بالسّراب وهو "الذي يجري على وَجْه الأرض كأنّه الماء"[167]. إنّ هذه الصّورة المدركة بالبصر تنهض على جانبيْن: الحركة والمتحرّك:

* الحركة : وهي الجرْيُ: "سُمِّي السّرابُ سَرابًا لأنّه يَسْرُبُ سروبًا أي يجري جَرْيًا"[168] دون أن يتحدّد في المكان فهو معدوم وإن بدا للعين يجري.

* المتحرّك: هو شبيهٌ بالماء لكنّه ماءٌ مُمَوَّه أي في صورة الماء: "ومَوَّه الموضِعُ صار فيه الماءُ (...) وموَّه الشيءَ: طلاهُ بذهبٍ أو بفضّة وما تحت ذلك شبهٌ أو نحاسٌ أو حديد، ومنه التَّمْويه وهو التَّلْبيس ومنه قيل للمخادِع مُمَوِّه وقد مَوَّهَ فُلانٌ باطِلَه إذا زيّنَهُ وأراه في صورة الحقّ"[169].

إنّ مايبدو للعين ليس إلاّ من صُنْعِ النظر عن بُعْد. فليس للمنظور أيّ وجود ماديّ ذي حيّزفي المكان والزّمان، كذا الجبال بدت سرابًا أي عدَمًا بعد أن دُكّتْ في يوم الحشر:

المشبّه	المشبّه به	الجامع
الجبال وقد نُسِفَتْ	التراب	الهباء والاضمحلال (العدم)

2أ) تشبيه حالة بحالة: وذلك من خلال المثالَيْن 03-07:

* المثال 03:

إنّ طرَفَيْ التّمثيل في الآية 171 من سورة البقرة هما (الذين كفروا في قلّة فهمهم) و(البهائم في سماعها الصوت وعدم فِقْه المراد) ولكنّ هذا التّقابل لا يتجسّم لفظًا ممّا يقِفُ بِنَا على تبايُنٍ بيْن اللفظ تركيبًا والمعنى مجازًا، لذلك قال الطبري معلّقا على ذلك التباين: "فيكون المعنى للمنعوق به والكلام خارج على النّاعق". ومِنْ ثَمّ أمكن رصد قراءتَيْن للتشبيه: قراءة تقوم على مُخرج الكلام وأخرى على المعنى:

أ ـ القراءة القائمة على مُخرج الكلام: إنّ الكلام خارجٌ على النّاعق وبذلك ينصرف المعنى عن البهائم إلى مَنْ ينعَقُ بها. ومِنْ ثَمّ تقوم المماثلة بين (الذي يدعو الكفّار) و(الذي ينعقُ) والجامع هو (عدم الفهم عنه) فيتّضح أنّ المشبَّه معلومٌ معنًى مسكوتٌ عنه لفظًا فَيُقدَّر الكلام: (ومَثَلُ واعِظ الّذين كفروا)[170] ضمانًا لصَرْف المعنى إلى النّاعق لا المنعوق به. وبذلك يتطابق اللّفظ ومعناه في إنتاج القَصْد المجازي.

ب ـ القراءة القائمة على المعنى: وتنهضُ على مستويَيْن: التّفسير والتّبرير:

ب1) مستوى التفسير: عمد أصحابُ هذا التأويل إلى تركيز المعنى على الكفّار في قلّة الفهْم والمنعوق به من البهائم وبذلك يعتبرون المشبَّه (الّذين كفروا) فتقوم المماثلة بين الإنسان والحيوان غير النّاطق، فلئن كان الإنسان يتميّزُ نَوْعِيًا عن الحيوان بالعقل فإنّ الكفّار تَجرّدُوا من ميزة العقل بعدم فِقْههم الدّعوة فصاروا عاجزين عن التّواصل اللّغوي، فحتّى الكلمات

الحاملة للمعاني التي دُعُوا بها من الله ونبيّه لم يتبيّنوا منها إلاّ أصواتا غير دالّة. وبذلك يخرجون من حظيرة البشر ذوي العقول المميِّزة والألسنة البليغة إلى حظيرة الحيوانات غير العاقلة : "لو قيل له اعتلف أو رِدِ الماء لم يدْرِ ما يقال له غير الصّوت الذي يسمعه من قائله ".

ب2) مستوى التبرير : برّر المفسّر قراءة التّشبيه قراءة معنويّة تبريرًا نَقْليًا من خلال حشد شواهد يكون فيها توجيه اللّفظ من خبر ما يقع الإخبار عنه إلى ما صاحبه، وقد كّنا وقُفنا مليًا عند هذه الظاهرة ضمْن طرْقِنا للمسألة التّركيبيّة في إطار صلة المعنى باللّفظ ترتيبًا. ويتّضح من خلال تلك الشواهد التباين بين بنية اللّفظ وبنية المعنى إمّا من خلال وجود خانات للمعنى فارغة في إطار حذْف ما يدلّ عليه الكلام. وإمّا من خلال الانفراط الحاصل بين ترتيب الألفاظ في سلسلة الكلام وترتيبها في الذّهن في إطار التقديم والتأخير :

عدد الشّاهد	البنية المنجزة	البنية التامّة
01	حتّى ما تزيد مخافتي على وعل	حتّى ما تزيد مخافة الوعل على مخافتي
02	كما كان الزّناء فريضة الرّجم	كما كان الرّجم فريضة الزّناء
03	تحلّى به العينُ	يحلى بالعين
04	اعرض الحوض على الناقة	اعرض الناقة على الحوض

قد لا يُرادُ إذن من اللّفظ الظاهر معناه بل يراد معنى لفظ آخر له به صلة : تركيبيّة كانت أم سياقيّة أم اشتقاقيّة على نحو الصّلة التي تشدّ (ناعِق) إلى (منْعوق به) في معنى التّشبيه موضع النّظر. هكذا يُتاح للمفسّر صَرْفُ (الذي ينعق) إلى (المنعوق به) فيُوجِّه المعنى من اسم الفاعل إلى اسم المفعول، طبقًا لفهم معيّن للعلاقة بين طرفيْ التّشبيه، وفي ذلك إيهام بأنّ المرادَ هو (الّذي ينْعق). وهو إيهام غايتُه تحريك المتقبّل بلفْت شعوره إلى طرافةٍ في استعمال اللّفظ بنسْقِه على غير قرينه، وإلى تلك الطّرافة تُرَدُّ جماليّة الأداء التّعبيريّ الخارق للمألوف.

* المثال 07:

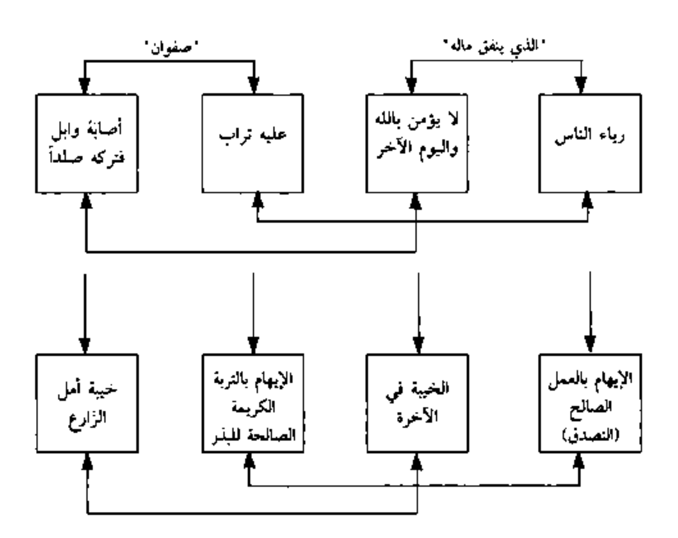
بُنِيَ المثال في مُسْتَهَلِّه بناءً إنشائيًا مدارُه نداءٌ للمؤمنين ونَهْيٌ لهم عن إعقاب صدقاتهم بالمنّ والأذى. ثم بُني مُسْتأنَفُ الآيات بناءً خبريًا لتتالي الأمثال على امتداد تلك الآيات منعقدةً على ضَرْبَيْن مِن المُنْفِقين: مُنفق للمال رياء النّاس ومنفق له ابتغاء مرضاة الله. وقد أبان الطبري،في آخر تعليقه، عن البنية الدائريّة الجامعة لهذه الأمثال: "وهذا المثل الذي ضربه الله للمُنْفِقين أموالهم رياءَ النّاس في هذه الآية نظير المثل الآخر الذي ضربه لهم بقوله (...)". إنّ هذا التناظر على مستوى البنية المثَلية هو الذي يُفسّر الطّابع الدّائري لتلك البنية إذ كان البَدْء بِمَثَلٍ يتعلّق بالمنفق رياءً فمثَلٍ يتّصل بالمنفق ابتغاء مرضاة الله ليكون العَوْدُ إلى مَثَلٍ ذي صلة بالمُنفِق رياءً. هكذا يلحُّ الطّبري على اللّحمة المعنويّة الواصلة بين الأمثال الثلاثة سواء وفق قاعدة التناظر أو الائتلاف كما بيْن المثل الأوّل والأخير أو وفق قاعدة الاختلاف كَما بَيْن المثل الثاني وما سَبَقه ومَاوَلِيه، لذلك قال الطبري مؤلِّفًا بين ما تقدّم من الآيات وما تأخّر: "وكانت قصّة هذه الآية وما قبلها مِنَ المثَل نظيرة ما ضرب لهم من المثل قَبْلَها فكان إلحاقُها بنظيرتها أولى مِنْ حَمْلِ تأويلها على أنّه مِثْلُ مَا لَمْ يَجْرِ له ذِكْرٌ قَبْلَها ولا بَعْدَها". ومِن ثَمّ أمكن الوقوف عند الأمثال الثلاثة التي يكمّلُ بعضُها البعض الآخر وفق التّرتيب الذي خضعتْ له الآيات:

أ ـ المثل الأولّ: الآية 264:

نلاحظ في البدْءِ تدرّجًا من تشبيه خالٍ من التّجسيم طرفاه: (المتصدّق بالمنّ والأذى) و(المُنفِق أمواله رياء النّاس)[171] باتّجاه المثل الأوّل المحسوس الذي انبنى على الطرف الثاني من التّشبيه المجرّد فكانت المماثلة بَيْنَ (الذي ينفق ماله رياء النّاس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر) وبين (صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلْدًا)، وبذلك يقع الانتقال الوئيد من الحديث العامّ عن المنّ والأذى والرّياء والنّفاق وعاقبة الكفر بالله واليوم

الآخر إلى تجسيم حالة المُنفق رياء ـ ومن ثمّ حالة المتصدّق بالمنّ والأذى[172] ـ وذلك عن طريق الصّورة المرئيّة التي تُزيحُ ملاءة التجريد عن المعنى فيبدو للذّهن كأطوع ما يكون وضوحًا وقُرْبًا من الفهم.

لئن كان المعنى من خلال تشبيه طرف بطرف رهينَ مايصِل بين الطرفيْن من جامع مشترك مفرد فإنّ المعنى من خلال تشبيه حالة بأخرى رهين ما يصلُ بين الحالتيْن من جامع مشترك مركّب. إنّ المعنى يُسْتخْلَصُ من أطرافٍ عدّة تُشكّلُ مجتمعةً ذلك الجامع المشْترك:



هكذا نلاحظ أنّ للمعنى أصْله الحسّي. فهو بمثابة المقاس يُتيح للعقل الإحاطة بالمقصود. فالمعنى المجرّد هو سليل المحْسوسات التي تَثْوي مفاهيمُها في الذّهن: فإنفاق المرائي يبدو واعدًا بالثّواب على نحو مايبدو التّراب الذي يعلو الصّفوان واعدًا بالثّمرة ولكنّ في الحالتيْن تحصل الخيبة المريرة. إنّ الإنفاق يحْجب حقيقة المرائي كما يحجب التّرابُ الحجارةَ الملْساء، كما إنّ تجرّد المُنفق رياءً مِنَ الإيمان بالله واليوم الآخر مَثيلٌ لتجرّد الصّفوان من التّراب بفعل الوابل. إنّه منطق الائتلاف يحكم العلاقة بين الكلمات والأشياء.

ب ـ المثل الثاني: الآية 265:

ويتضمّن صورة نقيضًا للأولى مدارُها (المُنفقون أموالَهم في طاعة الله) وقد قام المفسّر بتمطيط المعنى المجرّد حتّى تتّضح كلّ أجزائه فيُتاحُ تَرْكيبُها على أجزاء المعنى الحسّي المستفاد من المشبّه به.

ب1/ المعنى المجرّد: ورد مختصرًا في الآية. وقد عمد المفسّر إلى توسيع بعض جوانبه كتَوْسيعه لمعنى (يُنْفِقُون) بِفعْلَيْن هما (يتصدّقون) و(يسبلون) مع إضافة قوله (في طاعة الله) واستحضار (المنّ والأذى) المذكوريْن في الآية السّابقة ليقوم بعد ذلك بمحاكاة جزء من الآية استيفاءً لجوانب المعنى المراد تجْسيمُه. إنّ هذه الخطوة يقْطعُها المفسّر على درْب بيان المعنى.

ب2/ المعنى الحسّيّ: ويُرادُ من خلاله تجْسيم حالة المنْفِق مُريدًا مرضاة الله مصدِّقًا بوعْده. بخلاف المنْفِق رياءً مُؤْذِيًا النّاس غير مؤمن بالله واليوم الآخر. إنّ للمنفق الصّادق صفتيْن: الحرْص على مرضاة الله والإيمان بوعْدِه، لذلك فإنّ الجانب الحسّي للمعنى يأتي نتيجةً للقاعدتيْن السّلوكيّة (ابتغاء مرضاة الله) والإيمانيّة (التّصديق بالوعْد) من خلال صورة الجنّة التي تشكّلت وفق مكوّنَيْ المكان والماء:

* المكان: بستانٍ بربوة تأكيدًا لمعنى الارتفاع: "لأنّ مارتفع عن المسايل والأودية أغلظ وجنانُ ما غلُظ مِنَ الأرض أحسن وأزكى ثمرًا وغرسًا ممّا رقّ منها". إنّ هذا النمط من المكان يتمحّضُ ـ مَوْضُوعيًا ـ لأن يكون أخصبَ مِنْ غيره ومِنْ ثَمَّ يكون محصولُه وفيرًا.

* الماء: وهو ضربان يتفاوتان كمًا: ماء الوابل وماء الطلّ: فالوابل يحيل على الكثرة لأنّه "الشديد العظيم القطْر"، والطلّ يحيل عَلى القلّة لأنه "النّدى واللّيّن مِن المطر". إنّ كثرة الوابل تقود إلى كثرة المحصول أمّا الطلّ فيؤدّي هو الآخر إلى محصول دون أن يكون في كثرة محصول الوابل. لكنّ الإخصاب حاصل سواء أصاب الأرضَ وابلٌ أم طلٌّ وذلك عائد إلى جودة الأرض ارتفاعًا وغِلَظًا. هكذا نلاحظ أنّ المعنى الحسّي معقود على المُنْفِق وعلى مَا يُنْفَقُ:

- المُنْفِق: إنّ الأرض الخصيبة المرتفعة هي تجسيمٌ للقاعدة السّلوكيّة السليمة للمنفق في سبيل الله من خلال حِرْصِه على مرضاة الله وتجسيمٌ للقاعدة الإيمانيّة العتيدة من خلال التّصديق بالوعْد. إنّ الإنفاق موصول بقوّة الإيمان وصلابته المسْتَخْلَصَتَيْن من قوّة الأرض وغِلَظِهَا.

- مَا يُنْفَقُ: إنّ ما يُنْفِقُه المؤمن لا يُقاس بكمٍّ. فمِنَ المؤمنين مَنْ ينفِقُ في غزارة الوابل ومنهم مَنْ يُنْفِقُ في رَشْح النّدى؛ وفي الحالَيْن تُؤتي النفقة أُكُلَها مادام أساس الإيمان ـ وقد جسّمتْه الرّبوة الخصيبة ـ قويًا مرتفعًا عن أوحال الرّياء والمنّ والأذى والكفر بالله واليوم الآخر. إنّ الأمر لا يتعلّق بالإنفاق في بُعْدِه الكمّي بل يتجاوز ذلك إلى الإنفاق في بُعْده السّلوكي الإيماني الذي يترجم سلامة المعتقد وصفاء الطويّة.

ج ـ المثل الثالث: الآية 266:

إن هذا المَثَلَ نظيرٌ للمثل الأول المتعلّق بالمنفِق رياءً وإن اختلفت طريقة التّجسيم بين المثلَيْن. ولا تفوتنا الإشارة في هذا الصّدد إلى أنّ الصّورة

المجسّمة لحالةِ مَنْ يُنفِقُ وهو لا يبتغي مرضاة الله هي السّبيل إلى اكتشاف سلوك ذلك المنْفِق في تفاصيله ومصيره. فقد عمد المفسّر إلى تفكيك المعنى الحسّي إلى أجزاء مع بيان ما يقابل تلك الأجزاء من المعنى المجرّد:

المعنى الحسّي	المعنى المجرّد
حُسْنُ الجنة من النّخيل والأعناب تجري من تحتها الأنهار فيها من كلّ الثمرات.	حُسْنُ ثناءِ النّاس على المُنْفق رياءً وما يجْنيه من كلّ خَيْر في عاجل الدّنيا.
أصابه الكبر وله ذرّية ضعفاء فأصاب جنّته إعصار فيه نار فاحترقتْ.	أطفأ اللهُ نورَ المُنفق مالَه رياء النّاس وأذهب بهاء عمله وأحبَط أجْره حتّى لقيه وعاد أحْوج ما كان إلى عمله حين لا مُسْتَعْتَب له ولا إقالة من ذنوبه ولا توبة واضمحلّ عملُه كما احترقت الجنّة.

هكذا يُجْري المفسّر المقايسة بين المحسوسات والمجرّدات وصولاً إلى المعنى. فقد تكون تلك المجرّدات طيَّ الكمون لا تنفَتِق للذّهن إلاّ بواسطة حشْد مثل تلك المحسوسات القابلة للملاحظة في إطار حالة واحدة يقع قياسُها على الأخرى. لقد نهضت الصّورة على مقابلة صريحة بين الظّاهر الجميل والباطن القبيح في تصوير دقيق لازدواجيّة المرائي:

* الظّاهر الجميل: وتجلّى من خلال صورة الجنّة وما تحتويه من أشجار من بيْنها أكْرمُ الشّجر النّخيلِ والأعنابِ: "النّخيل والأعناب لمّا كانا أكرم الشّجر وأكثرها منافع خصّهُما بالذّكر وجعل الجنّة منهما - وإن كانت محتوية على سائر الأشجار - تغليبًا لهما على غيرهما. ثم أرْدفَهُما ذِكْرَ كلّ الثمرات"[173]. ويتنزّل ذلك في إطار تجسيد القبول الحسن الذي يلقاه المُنْفِق المرائي لدى النّاس، لذلك قال الطبري: "فالنّاس بما يُظهر لهم من صدقته وإعطائه لِما يُعْطي، وعمله الظّاهر، يُثْنون عليه ويحمَدُونه بعمله ذلك أيّام حياته، في حُسْنه كحُسْنِ البستان"

* الباطن القبيح: لم يكن حُسْنُ الجنّة وجمال عمارتها إلاّ حالة عارضة

سرعان ما آلتْ إلى حالةٍ من القُبْح والخواء تجلّت من خلال الاحتراق وتلاشي الرَّيْع، فكما تدنّتْ حالةُ صاحِب الجنّة بسبب الكِبَر وقصور الأبناء فضلا عن الإعصار الحارق الذي أتى على حُسْنِ بستانِه، تدنّت حالةُ المُنفِق رياءً عندما أذْهَبَ اللّهُ بهاءَ عمله وأحْبَط أجرَه.

يتّضح من خلال ما تقدّم أنّ الصُّورة الفنّيّة في القرآن تتنازعها جماليّتان: جماليّة الغرابة وجماليّة الألفة. فلجماليّة الغرابة أنصارٌ قليلون، فهم إمّا بعضٌ من الشّعراء المحدَثين يتفاوتون في الاجتراء على السّنّة الشّعريّة والجماليّة وإمّا بعضٌ من النّقاد يجيزون (الغرابة) ولكنْ بشروط تفضي إلى إلغائها[174]. أمّا جماليّة الألفة فأغلبُ النّقاد على نُصْرَتها لأنّهم يصدرون في تفكيرهم الجماليّ عن الرّبط الوثيق بين النّافع والجميل فلا يعتقدون بأنّ الفنَّ جُعِل للفنّ. لذلك كان حرصُهم على تحقيق **الفائدة** - في إطار تعامل برغماتيّ مع الشّعر وكلّ ضروب القول- ممّا جعلهم يناصرون المعاني المقاربة للحقائق والعقل محترزين في الآن نفسه من المعاني المفارقة للحقائق الموغلة في التّخييل والّتي لم يخف بعضُهم إعجابه بها لأنّها طريق الشّاعر إلى "أن يَبْدع ويزيد ويُبْدي في اختراع الصُّور ويعيد"[175] لكنّه إعجاب سرعان ما يتلاشى أمام إذعان النّاقد لسلطان العقل والحقيقة والصّدق: "وما كان العقلُ ناصره والتّحقيق شاهدَه فهو العزيز جانبه المنيع مناكبه وقد قيل: الباطل مخصوم وإن قُضِيَ له والحَقّ مُفْلِج وإن قُضِيَ عليه"[176]. المهمُّ أنّ في القرآن رسْمًا واضحاً لجماليّة المعنى الّتي لا تنحصر ضرورةً في القُرب من الحقيقة وتجْسيم ظلالها بل تتعدّاها أحيانا إلى ضرْب من التّخييل البديع الّذي يقوم دليلا ساطعا على شعريّة العبارة القرآنيّة وقيمتها الفنّيّة العالية الّتي لم يكن كثير من النّقاد على وعي كافٍ بها. وقدأوقعهم ذلك في تحنيط معاني الأوائل وإلزام الأواخر باتّباعها في غفلة كبرى عن النّماذج الفنّيّة القرآنيّة الّتي تفضي مدارستُها إلى الوقوف على الجانب الخلاّق في اللّغة، فالإبداع باللّغة بابٌ سيظلّ دوما مُشْرَعا مادام الإنسان يحيا بمعانٍ وأغراض لا

ينيِ يُفضي بها إلى سواه عبر الكلمات المقيّدة في حروفها المطلّقة في دلالاتها.

اب) المشابهة غير المباشرة:

وسمْنا المشابهة بالمباشرة عندما تعلّق الأمر بذِكْرِ المشبه والمشبّه به، ووسمناها بغير المباشرة بسبب حذف أحد ركنيْ التّشبيه كما هو الحال في الاستعارة التي تجسّم الخروج عن التّشبيه التامّ إلى التّشبيه المحذوف[177]:

*المثال 01:

ينتظم تعليقَ المفسّر مستويان: مستوى الاستعمال الحرفي أو الحقيقي لكلمة (صِراط)، ومستوى استعمالها مجازًا.

أ ـ الاستعمال الحرفي أو الحقيقي: ويتجلّى من خلال تعريف الطّبري الصّراط المستقيم بأنّه "الطّريقُ الواضح الذي لا اعوجاج فيه" فالصّراط إذن هو الطريق[178]. وأصل الصّاد، في الصّراط، سين: "السِّراط الجادّة مِنْ سَرَطَ الشيء إذا ابتلَعَهُ لأنّه يسترط السابلة إذا سلكوه كما سُمّي لقْما لأنّه يلتقمهم. والصِّراط مِنْ قلْبِ السِّين صادًا لأجل الطّاء"[179].

ب ـ الإستعمال المجازي: وينهض بدوره على مستويَيْن: استعمال مجازيّ عامّ وآخر مخصوص.

ب1) الاستعمال المجازيّ العامّ: ويتجلّى من خلال السُّنة المجازيّة التي تجسّمها كلمة "عزب" في قوله (ثم تستعير العرب) بما تعنيه من تواضع أفراد المجموعة اللّغويّة على استعارة الصّراط "لكلّ قولٍ وعملٍ وُصِفَ باستقامة أواعوجاج" على طريقة القاعدة العامّة المجرّدة.

المستعار	المستعار له	الجامع
الصّراط (= الطريق)	كلّ قول وعمل	الاستقامة أوالاعوجاج

ب2) الاستعمال المجازي المخصوص: وذلك من خلال العيّنات التي

وقف عليها المفسّر تمثيلاً لا تعميمًا سواء من خلال الآية التي حلّل الاستعارة ضِمْنها أو من خلال ما ساق من شواهد شعريّة هي كشف لأسلوب الاستعارة في بُعدها الإنجازي.

المستعار أو المشبّه به	المثال	المستعار له أو المشبّه	الجامع
الصّراط	الشاهد الشّعري الأول	سيرة أمير المؤمنين	الاستقامة
	الشاهد الشّعري الثاني	أرضهم	الدّقّة من شدّة الوطء
	قول الرّاجز	الحقّ	الاستقامة
	الآية 06 من الفاتحة	الاسم	الاستقامة

إنّ عبارة (الصّراط المستقيم) ذات شحنة إيحائيّة عالية أتاحت للمفسّر استخراج معانٍ غزيرة متّصلة بالدّلالة المجازيّة للصّراط مثل الاهتداء إلى الإسلام وتصديق الرّسُل والتمسّك بالكتاب والعمل بما أمر الله والانزجار عما زجر عنه واتّباع منهج النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ومنهاج أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ وكلّ عبدٍ لله صالح... دون أن تخفى عنّا الخلفيّة المذهبيّة السنّية التي حكمتْ قراءة الطبري لهذه الاستعارة في تقاطع ظاهر بين الفنّيّ/ الجماليّ والعقائديّ/ المذهبيّ.

* المثال 06:

تتنزّل الآية في سياق حجاجيّ وتتّصل تحديدًا بمثالٍ ضربَه الله في القرآن عن "الذي مَرَّ على قريةٍ وهي خاويةٌ على عروشها قال أنّى يُحْيي هذه اللهُ بعْد مَوْتها" (الآية 259). فأماته الله ثم بعثه وطفق يدعوه إلى الاعتبار ممّا حصل له من خلال تكرار فعل الأمر (أنظر) وقد تعلّق ـ من خلال المثال موضع الدّرس ـ بالاستعارة ضمن علاقة المشابهة بين الكسوة واللّحم المحيط بالعظام :

أ ـ أصل الكسوة: إنّ الكسوة من اللّباس: "الكِسْوَة والكُسوة اللّباس واحدة الكُسَا قال اللّيث: ولها معانٍ مختلفة يُقال كَسَوْتُ فلانًا أكسوه كِسْوة إذا ألبَسْتُه ثوبًا أو ثيابًا فاكتسَى. واكتسى فلانٌ إذا لبس الكُسوة"[180]. إنّ المعاني مركوزةٌ إذن على منصوَّريْن بارزيْن هما التّغطية والإحاطة.

ب ـ صرْف الكسوة إلى لحم العظام: إنّ حديث الله عن العظام وكيف كساها لحما موصول بالفعل (نُنشِزُها) من الإنشاز وهو "التّركيب والإثبات وردُّ العظام من العظام وإعادتها"[181]. إنّ الصُّورة إذن مجالها ما يُحيط بتلك العظام من لحم ويُغطّيها؛ والكُسْوة هي المجسِّمَةُ لتِلك الإحاطة والتّغطية وقد تجلّى التّجسيم على مستوى الاستعمال المجازيّ العامّ وعلى مستوى الاستعمال المجازيّ المخصوص:

ب1/ الاستعمال المجازيّ العامّ: ويتصل بما دأب عليه أفراد المجموعة اللّغويّة من تعابير مجازيّة راسخة بحكم الاستعمال حتّى باتت كالقواعد ثباتا وتواترا: "وكذلك تفعل العرب تجعل كلّ شيء غطّى شيئًا وواراه لباسا له وكسوة". وذلك على طريقة القاعدة الرّياضية المجرّدة التي تنبني على عنصر عامّ مجهول: (أ) يغطّي (ب) ويُوَاريه فـ (أ) كسوةٌ حتّى وإن لم يكن من الثّياب. فبحكْم التّراكم في الاستعمال المجازيّ يقع الاهتداء إلى أبنية مجرّدة يُتاح من خلالها إنتاج مجازات جديدة.

ب2/ الاستعمال المجازي المخصوص: وذلك من خلال العيّنات التي وقَفَ عندها المفسّر سواء من خلال رصْد علاقة المشابهة بين المستعار والمستعار له في الآية أو في البيت الشعري الذي مثّل مدار الاستشهاد:

المثال	المستعار	المستعار له	الجامع
"ثم نَكْسُوها لحما"	الكسوة (= نكسوها)	اللّحم المحيط بالعظام	التغطية والموارَاة
بيت النّابغة	الكسوة (اكتسيْتُ)	الإيمان بالدّين الجديد والإقلاع عن الكفر	

فضلاً عن علاقة المشابهة ـ في الآية موضع النّظر ـ بين (الكسوة) واللّحم المحيط بالعظام من خلال جامعَيْ التّغْطية والمواراة فإنّ عبارة (نكسوها لحْمًا) تتنزّل في إطار الافتنان في التّعبير عن معنى الخلق العجيب والقدْرة الإلهيّة على بعث الموات كائنًا ينبض بالحياة. وبقطع النّظر عن وجهة الأمر بالنّظر إلى العظام، أهي عظام الحمار أم عظام المأمور بالنّظر إليها[182] فإنّ الغاية من (الإنشاز) و(كسوة العظام لحْمًا) هي التّعجيب. إنّ الاستعارة أداة فعّالة في خدمة تلك الغاية تزرع الدّهشة في نفس المتقبّل ضمن مشهد تخييليّ متكامل: "حدّثني موسى، قال: حدّثنا عمرو، قال: حدّثنا أسباط، عن السّدي، ثمّ إنّ الله أحْيا عزيرا، فقال: كم لبثْتَ؟ قال: لبثْتُ يومًا أو بعضَ يَوْم، قال: بل لبثْتَ مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنّهْ وانظر إلى حمارك قد حملكَ وبَليتْ عِظامُه وانظر إلى عظامه كيف نُنْشِزُها ثم نكسوها لحما، فبعث اللهُ ريحًا فجاءت بعظام الحمار من كلّ سهْل وجَبلٍ ذهبتْ به الطّيْرُ والسّباعُ فاجتمعتْ فرُكِّبَ بعضُها في بعض وهو ينظر، فصارَ حمارًا مِنْ عظام، ليس له لحم ولا دَم، ثمّ إنّ الله كسَا العظام لحما ودمًا فقام حمارًا من لحم ودم وليس فيه روح، ثم أقبل مَلَكٌ يمشي حتّى أخذَ بمنْخر الحمار، فنفخ فيه فنهق الحمار، فقال: أعلم أنّ الله على كلّ شيء قدير"[183]. أمّا المشابهة من خلال بيت الأعشى بين (الكسوة) و(دخول الدّين الجديد) فتتجلّى على مستويَيْن: التحلّي بالإيمان فهو بمثابة الثّوْب الذي يُشرِّفُ ويَزين. وتغْطية الكفْر ومواراتُه فهو بمثابة العورة التي تجلب الشّنار وتشين.

* المثال 09:

نَهَضَ تعليق الطّبري على قسميْن بارزين: قسم وقَفَ فيه عند وصف الله السماوات والأرض وعاد فيه إلى أصل الرَّتْق، وقِسْم عرض فيه للمعاني التي يُثيرُها الوصف:

أ ـ الوَصف: ومدارُه الرَّتق والفتق. فالرّتق هو الخلوّ من الثُّقب دلالةً على الالتصاق لذلك قال الطبري: "ومن ذلك قيل للمرأة التي فرْجُها ملتحِم رتْقاء"، فهو ضدّ الشقّ والفتح، ونجد في اللّسان أنّ الفتق "أصلُه الشقُّ والفتْحُ (...) والفتقُ عِلّةٌ أو نُتُوٌّ في مراقّ البطْن. التهذيب: الفَتْقُ يُصيبُ الإنسان في مراقّ بَطْنِه ينفَتِقُ الصّفاقُ من الدّاخل. ابن برّي: والفتْقُ هو انفتاق المثانة ويقال هو أنْ ينفَتِق الصّفاق إلى داخل (...) والفَتْقُ هو أن تنشقَّ الجلدةُ الّتي بين الخُصْية وأسفل البطْن فتقع الأمعاءُ في الخُصْيةِ(...) وفَتَقَ الخياطة يَفْتِقُها (...) وفتَق الطِّيبَ يَفْتُقُه فتْقًا طيّبه وخلطَهُ بعُودٍ وغيْرِه وكذلك الدّهن"[184].

إنّ للرّتق والفتْق قاعدة حسّيّة كشَف جوانبَها ما بينهما من تضادّ على مستوى المعنى: فالرّتقُ موصولٌ حسًّا بالفَرْج والفتْق موصولٌ حسًّا بالصّفاق والجلدة والخياطة والطِّيب والدّهن. إنّ هذه المحسوسات مشدودة على اختلاف دلالاتها المرجعيّة إلى جامعين معنويّين هما الالتحام والانشقاق ممّا وقعت استعارتُه للسّماوات والأرض.

ب ـ معاني الوصف: تعدّدت المعاني بسبب الاختلاف في فهم الصورة إلاّ أنّها ظلّت محكومة بعلاقة المشابهة القويّة بين المستعار والمستعار له. إنّ القراءات على تباينها انبنت على الزّوج: التحام/انشقاق:

المستعار	المستعار له	الجامع
الرّتْق والفتْق	السّماوات والأرض كانتا ملتصقتيْن ففصل الله بينهما بالهواء	الالتصاق/ الانفصال
	السّماوات جعلها الله سبع سماوات والأرض جعلها سبع أرضين.	الالتصاق/ الانفصال
	السّماوات كانت لا تمطر والأرض كذلك ففتق السّماء بالمطر والأرض بالنّبات (وهي القراءة التي تبنّاها الطبري اعتمادًا على سياق ذكر الماء).	الالتصاق/ الانشقاق
	اللّيل كان قبل النّهار ففتق النّهار	الالتحام/ الانفتاق

حصل التباين في الفهم لأنّ المستعار أو المشبَّه به محسوس معيش على نحو لاحظنا فيه ارتباطه الوثيق بالفرْج والصّفاق والجلدة والخياطة والطّيب والدّهن، أمّا المستعار له أو المشبَّه فلا يخرج عن نطاق التخيّل لأنّه لم يقع أن شُوهدتْ السّماوات والأرضون بين حالتيْ الالتحام والانشقاق: "فإن قلت: متى رأوهما رتْقًا حتى جاء تقريرهم بذلك؟ قلتُ: فيه وجهان، أحدهما: أنّه واردٌ في القرآن الذي هو معجزة في نفسه فقام مقام المرئيّ المشاهَد. والثاني أنّ تلاصق الأرض والسّماء وتباينهما كلاهما جائزٌ في العقل، فلا بُدّ للتّباين دون التّلاصق من مخصِّص وهو القديم سبحانه"[185].
ومهما قدّم المؤوِّل من تبرير فإنّ ذلك لا يُضْعِفُ من طاقة التّعجيب الذي قد يصل حدّ الإدهاش ممّا ساهمت الاستعارة في تثبيته في النّفس على غرار ما رأينا في العظام التي رُكِّبت وكُسِيتْ لحما ضمن الآية (259) من سورة البقرة في المثال السّابق.

* المثال 10:

إن مدار الآيتيْن موضع النّظر هو وصف جهنّم؛ وبالرّغم من أنّ المفسّر كاد يقتصر على محاكاة الصّورة فإنّه يمكن التّمييز بين مسلكيْن في تجسيم المعنى: بصريّ وسمعيّ:

أ ـ التّجسيم البصري للمعنى: ويتنزّل ضمن السّعي إلى بثّ الفزع في قلوب المكذّبين بالسّاعة عن طريق استعارة الرّؤية للنّار. فتقوم بذلك علاقة مشاهدة بين أولئك وجهنّم بما تعنيه الرّؤية من توعّد بسوء المصير انطلاقا من الانتقال عن ذكر العذاب المنتظَر في بُعده التّجريديّ إلى ذكره مُجسّمًا من خلال شخص يتوعّد بنظراته، فيكون المشهد أشدّ وقعًا على النّفوس ممّا لوقيل لأصحابها إنّ مآلكم عذاب جهنّم. إنّ نقْل المعنى من حيّز المجرّد إلى حيّز المحسوس كفيلٌ بمضاعفة الفزع في القلوب لأنّ للصّورة سلطانا على النّفس.

ب ـ التّجسيم السّمعي للمعنى: لئن وقعت استعارة الرّؤية للنّار في تجسيم هَوْل العذاب فلقد وقعت استعارة صوت المتغيّظ والزّافر لما تُحدِثه النّار من أصوات الغليان والفوران تشبيهًا بالإنسان يتغيّظ على غيره إذا غضب عليه ويزْفر فيمتدّ نفسه من شدّة الغيظ وضيق الصّدر[186]. فسواءٌ تغيّظت النّار غليانًا أم زفرتْ فورانًا ففي الحالتيْن احتفاءٌ بالصّوت في الصّورة أي بما ينتهي إلى الأذن فيُصْبحُ الهولُ هوليْن: هولاً ممّا يُرى في إطار صورة بصريّة image visuelle وهولاً مما يُسمع في إطار صورة سمعيّة image auditive فيتنامى الفزع في قلوب المكذّبين بالسّاعة أضعافًا، ويظلّ تشخيص النّار هو السّبب في جعْل العبارة مؤثّرة والصّورة مفزِعة.

إنّ هذا الضّرب من الصُّوَر لا يتشكّل من خلال المقارنة برصْد ما يجمع بين طرفيْ التّشبيه أو الاستعارة وإنّما من خلال القياس: قياس العجيب" على "المألوف" حتّى يُتاح تصوّر ذلك "العجيب" سواء عبر تصوّر ما كانت عليه السّماوات والأرضون قبل انشقاقها (المثال 10) أو عبْرَ تصوّر العظام تُبْعَثُ تركيبًا وكسوةً (المثال 07) أو عبْرَ مشهد جهنّم وقد تجسّمت إنسانًا يرى ويتغيّظ (المثال 11). فلا غرابة أن يندهش النّاس من العجيب "فيحرقهم السّؤال: "(...) قالوا: يا رسول الله وهلْ لها (=جهنّم) مِنْ عَيْن؟". لكنْ بقياسهم "العجيبَ" على "المألوف" يُشْرَعُ بابُ التّخييل فتتراءى منه دروب.

* المثال 12:

ينهض هذا المثال على قراءتيْن: مثبَتة ومنفيّة:

<u>**أ ـ القراءة المثبتة:**</u> وتقوم على استعارة (السّلْخ) لنزْع النّهار عن اللّيل، وهو معنًى تجسّم عبر الخروج عن حدود المعنى الحرفي الحقيقي إلى المعنى المجازي الذي تتبلور من خلاله ملامح الصّورة شكْلاً ودلالةً:

أ1/ الشّكل: تتحدّدُ الصّورة شكْلاً من خلال (التّكوير): "وانسلخ النّهار من اللّيل خَرَجَ منه خروجًا لا يبقى معه شيء من ضوئه لأنّ النّهار

مكوّرٌ على اللّيل»[187]. إنّ تكوير النّهار على اللّيل من تكوير الجِلْد على الجُسم إحاطةً به وتغطيةً له، فالالتصاق بين الجلد والجِسْم على هذا النّحو يشكّل أساس العدول إلى معنى السّلخ.

أ2/ الدّلالة: تتحدّد الصّورة دلالةً من خلال الانفصال التّام بعد الالتصاق التامّ فيبرز التماثل قويّا بين انفصال النّهار عن اللّيل وانسلاخ الجلد عن الشّاة أو الحيّة: «سَلَخَ جلد الشاة إذا كَشَطَهُ عنها وأزاله ومنه سلخ الحيّة لخرشائها»[188]. فالنّهار يجسّمه الجلد واللّيل يجسّده الجسم المسلوخ[189]. إنّ الصّورة تكشف عن زمنَيْن: زمن النّهار وزمن اللّيل:

زمن النّهار	عدم زوال ↓ التصاق	النّهار ↓ الجلد	عن اللّيل ↓ بالجسم
الجامع	التّغطية التامّة: النّور		

زمن اللّيل	عدم زوال ↓ انسلاخ	النّهار ↓ الجلد	عن اللّيل ↓ عن الجسم
الجامع	الكشف التامّ: الظّلمة		

ب ـ <u>القراءة المنفيّة</u>: وتقوم على اعتبار (السّلخ) هو (الإيلاج) بالرّغم من أنّ المعنيَيْن يقعان على طرفيْ نقيض إذ لا تجمع بينهما أيّة قاعدة معنويّة مشتركة: «الوُلُوج الدّخُول (...) وأوْلجَه أدْخَلَه»[190] وفي ذلك إبراز لمعنى الوَصْل عِوَضَ الفَصْل: «و ذلك أنّ إيلاج اللّيل في النّهار إنّما هو زيادة ما نقص من ساعات هذا في ساعات الآخر». إنّ هذا الفهم الذي يرويه الطّبري عن قتادة لم تُراعَ فيه خصوصيّة التّعبير المجازيّ القائم إمّا على المقارنة بين طرفيْن أو حالتَيْن شبيهتَيْن بحثًا عن القواسم الجامعة وإمّا على قياس المرئيّ على المجرّد أو «العجيب» بحثًا عن الاطّراد أو الألفة بينهما من أجل استيفاء

جوانب الصّورة. إنّ فهم السّلخ بمعنى الإيلاج هو انحراف عن المعنى الظاهر للنّص ومحضُ إسقاط لا تزكنه أيّة قاعدة لغويّة أو مجازيّة.

سواء أكانت المشابهة مباشرة أو غير مباشرة فإنّ الغاية في الحالتين هي بيان المعنى وذلك بربط الكلمة أو الكلمات بغيرها حتّى تحصل المشاكلة من جهات. وتتجلّى المشاكلة على مستويَيْن: مشاكلة بالمقارنة وأخرى بالتّوليد.

أ ـ مشاكلة بالمقارنة: وتكون من خلال الجمع بين طرفيْن أو حاليْن ممّا يُفْضي إلى استخلاص ما بينهما من مشترك الصّفات والمعاني وهو السّبيل إلى بيان المعنى: فمعنى الكلمة (أ) ينكشف بمعنى الكلمة (ب) لأنّ بينهما شِرْكةً في المعنى والصّفة. وقد قامت التّشبيهات القرآنية على الدّقة في اختيار المشبه به من أجل بناء وصف يتفاعل فيه الحقيقيّ والمجازيّ على نحو يقود إلى المعنى دون تحريف الحقائق أو قلب نظام الأشياء مع ضمان استمرار عقد التواصل بين طرفيْ الرّسالة. فنجد في القرآن الإحالات على مراجع هي من محيط العرب ومكوّناته كالعرجون القديم والوردة والدّهان والقصْر والجمالات الصُّفر والأبواب والشّراب . . . وإحالات على طرائقهم في القول ممّا درجوا على التّخاطب به وهو ما يبرّر تعويل المفسّر على الشّعر في فهم الصُّوَر الفنّيّة في القرآن الّذي نزل على أساليب القوم حِرْصًا على إبلاغهم مضمون الرّسالة وإيصال معانيها إلى أفئدتهم على وجه الحقيقة حينًا وعلى وجه المجاز حينا آخر مع ضمان بيان المعنى في الحاليْن: حال الألفة وحال الغرابة، لأنّ الغاية من إجراء اللفظ على هذا المجاز أو ذاك من خلال التّشبيه مثلا هو خدمة الغاية البيانية من منطلق عقائديّ خالص. فالنّبيّ صلى الله عليه وسلم هو أوّل من بيّنَ للنّاس مانُزّل عليهم (وأنزلْنا إليك الذِّكْرَ لتبيّنَ للنّاس ما نُزّل إليهم ولعلّهم يتفكّرونَ ـ النّحل/ 44). هذا إضافة إلى أن القرآن في ذاته "يكشف" ويُوضّح ويُبيّن" من خلال ضرْب الأمثال للنّاس لغاية تقريب المعاني إلى أفهامهم. فطبيعيّ إذن أن يكون المجاز ـ والتشبيه وجْهٌ من وجوهه ـ أداةً تخدِم هذه الغاية العقائدية في إطار استغلال

كلّ ما تواضعت عليه العرب من أساليب اتّخذها القرآن مطايا لإبلاغ معاني الدّين الجديد.

ب ـ **مشاكلة بالتّوليد**: يتجلّى رباط المشاكلة من خلال توليد صورة عجيبة من أصول مألوفة في إطار من المبالغة التي تصل حدّ الإدهاش. فمتلقّي الصّورة يعمد إلى قياس ما تناهى إليه من وصف على ما ألف من هيئات على غرار قياس هيئة الحيوان أو الإنسان بعظامه ولحمه على صورة تلك العظام بين الفناء والنّشور: من اجتماعها وانتظام بعضها في بعض إلى كسوتها باللّحم (المثال 06). إنّ أصول تلك الصّورة مألوفة ولكنّ تشكّلها عجيب. كذا الشّأن بالنسبة إلى صورة السّماوات والأرضين (المثال 09) فانطلاقا ممّا هي عليه من انفصال تمّ تصوّرها ملتحمةً مرتتقةً طبقةً واحدةً. وبذلك يقع إنتاج صورة مولّدة من ثنايا أصول مألوفة مرئية. ويكاد الأمر ينسحبُ على صورة النّار (المثال 10) وهي تَرَى وتتغيّظُ وتزفر على غرار الإنسان. إنّ الغاية من كلّ أشكال التّوليد تلك هي التعجيب الذي يستدعيه مقام المبالغة التي تُطلبُ إمّا لغاية حجاجيّة يراد منها الاستدلال على الخلق الإلهي العجيب (المثالان 06/ 09) وإمّا لغاية التهويل لبثّ الرّعب في المخاطَبين وزرع الدّهشة في نفوسهم (المثال 10). إنّ المعنى القائم على التّعجيب المؤدّي إلى الإدهاش حاضرٌ في القرآن ضمن خطاب فنّي شفّاف يستهدف إغراء المتقبّل بواسطة صورة تنهض في أصولها على ركائز مألوفة ـ توفّر أرضيّة التّواصل مجازًا ـ لتعرج تلك الصّورة في سماء التّخييل فتُحْدثُ في النّفس سحرًا هو مزيج من الدّهشة والألفة. إنّ التّعجيب مُوظّفٌ ضمن خطّة مركوزة على ترغيب السّامع أو ترهيبه وهو في الآن نفسه شاهد على أنّ النّصّ القرآنيّ نصٌّ فنّيٌّ يحْمِل رسالةً جماليّةً من خلال تعابير مشحونة بطاقة تأثيرٍ عالية.

لئن كانت المشاكلة قائمة على المقارنة فإنّ المشابهة تقْوَى على قدر قوّة المعاني والصّفات المشتركة بين الطّرفيْن أو الحاليْن. أمّا بالنسبة إلى

المشاكلة القائمة على التوليد فإنّ المشابهة فيها مستمدّة ممّا يربط الأصول المألوفة للمعنى بالصّورة المُبْتدَعة وَصْلاً وفَصْلاً.

2) المجاز القائم على غير المشابهة:

ويتمّ فيه عدولٌ عن الحقيقة إذ يُنقَلُ اللّفظُ إلى غيره دون أن تحصل مشابهةٌ بين المنقول والمنقول إليه. ويعود ذلك إلى التوسّع في الكلام بما هو تَصرُّفٌ في اللُّغة[191] فيُذْكَرُ اللّفظُ ويرادُ غيره ممّا تربطه به صلةٌ:

* المثال 02:

ينهض هذا المثال على اعتراض القائل على الاتّساع في الكلام ثم على ردّ المفسّر:

أ ـ الاعتراض على الاتّساع في الكلام: ومداره التّساؤل عن سبب إسناد الرّبح إلى التّجارة باعتبار أنّ اللّفظ الحقيق بأنْ يُسْند إليه الرّبح هو الضّمير العائد على (الّذين اشتروا الضّلالة بالهُدى). فالتّجارة غير عاقل لذلك يبدو صَرْفُ الفِعْل إليها غريبًا.

ب ـ ردّ المفسّر: أرجع المفسّر التوسّع في الكلام في الخطاب القرآني إلى سببيْن: عامّ وخاصّ.

* السّبب العامّ: ويتّصل بنزول القرآن بلسان عربيّ. لذلك كان الخطاب القرآني موصولاً في ألفاظه ومعانيه بما درج عليه العرب من طُرُق في البيان وأساليب في التّعبير. وقد استشهد المفسّر، فضلا عن الأقوال التي كرّسها التّواتر، ببيتٍ شعريٍّ يجسّم شيوع استعمال هذا اللّون المجازي عند العرب إذ أخبر الشاعر عن شرّ المنايا) بـ (ميْت) مع إضمار مضاف هو (مَيْتة). إنّ اللّفظ غائب في سلسلة الكلام ولكنّه معقول معنًى من خلال سياق الموت عامّة، ولمّا كان الأمر كذلك وقع إسقاط اللّفظ المُضْمَر توسّعا في الكلام على سبيل مجاز يُصطلح عليه بالعقليّ.

*السّبب الخاصّ: ويتّصل تحديدًا بطرفيْن بارزيْن هما القائل والسّامع لذلك قال الطبري: "ونحو ذلك من الكلام الذي لا يخفى على سامعه ما يريد قائلُه". فبالرّغم من أنّ اللّفظ في ذاته ولّد غرابةً دفعت المعترض إلى التساؤل عن سبب تصيير (التّجارة) فاعلاً لـ (رَبِحَ) فإنّ ما بين طرفيْ التّخاطب من تواضع كفيلٌ بإزالة تلك الغرابة. فيصبح الأمر مرتبطًا بمسألة المقْصد: مقصد المتكلّم يهتدي إليه السّامع بناء على قرينةٍ لفظيّةً كانت أم حاليّةً. إنّ من يتكلّم على المجاز لا يتماهى في ملفوظه المعنى الذي يريد إبلاغَه والمعنى الذي تبوح به الكلمة أو الكلمات المنتظمة في سلسلة الكلام، وإن كان من تلك الكلمات ما ينطوي على سببٍ أو صلة تقود إلى المعنى المراد خلافا لمن يؤدّي الكلام في حرفيّته إذ يتماهى في ملفوظه ما يريد وما تعنيه الكلمات[192]. هكذا يكون هذا الضّرب من المجاز سبيلاً إلى رأب الصّدْع بين الملفوظ في ذاته ومراد المتلفّظ إذ يعوّل السّامع والمتقبّل عامّةً على ما بين الألفاظ من وشائج قُرْبى لجمع شتات المعنى المتواري بناء على هذه القرينة أو تلك في إطار حُكْم أُجْرِيَ على الكلمة[193] وقد قامت بينها وبين أخرى علاقة إسنادٍ تجوّزًا، فالمجاز لا يتّصل بالكلمة فهي "متروكة على ظاهرها"[194] وإنّما مجالُه العلاقة. فالتجوُّز ليس في (ربحتْ) في حدّ ذاتها وإنّما في إسنادها إلى التّجارة فيكون التّردّد بيْنَ بنْيةٍ ظاهرة يُبيِّنُ توسّعا وأخرى كامنة بناها الذّهنُ حقيقةً:

البنية الظاهرة (المجاز)	البنية الكامنة (الحقيقة)
"فما ربحتْ تجارتُهم"	فما ربحوا في تجارتهم
"خاب سعْيُكَ"	خِبْتَ في سعيك
"نامَ ليْلُكَ"	نِمْتَ في ليْلكَ
"خسِر بيْعُكَ"	خَسِرْتَ في بَيْعك
"وشرُّ المنايا مَيِّتٌ ..."	و شرُّ المنايا منيّةُ ميّت

إنّ البنية الظّاهرة تمثّل حالة طارئة. فهي الانزياح عن البنية الأصليّة.

ولذلك الانزياح قيمتُه الأسلوبيّة الظّاهرة.

* المثال 04:

قدّم المفسّر قراءتيْن: قراءة وصفيّة رواها بسلسلة إسناديّة تنتهي إلى الرّبيع وأخرى تحليليّة تمثّل محاولته لفهم الصُّورة:

أ ـ القراءة الوصفيّة: وهي عبارة عن محاكاة للمجاز ضمن عبارة (ما يأكلون في بطونهم إلاّ النّار) إذ ليس المراد (النّار) في معناها الحرفيّ بل السّبب الذي أدّى بمن يكتمون ما يجدون في الكتاب إلى النّار، لذلك قال من تناول هذا المجاز بالمحاكاة (ما أخذوا عليه مِن الأجر) يريد المال الذي أدّى بأولئك إلى جهنّم على سبيل تسمية السّبب بالمُسبَّب.

ب ـ القراءة التّحليليّة: وقدّمها الطّبري اعتمادًا على آراء جماعة من أهل التأويل قادته إلى تفكيك العلاقة المجازيّة بين (الأكْل) و(النّار). إنّ المعنى الحرفي لـ (يأكل النّار) لا يولّد إلاّ الدّهشة. لكنّها سرعان ما تنجاب بمجرّد اعتبار مقام التوسّع الذي أفرز مثل تلك الصّلة المجازيّة بين الأكل والنّار. فوجد المفسّر أنْ لا بدّ من الخروج بالتركيب المجازي من التّعميم إلى التخصيص وذلك بتحويل خانات اللّفظ الشّاغرة إلى خانات معمورة سعْيًا إلى تفصيل المُجْمل بالعودة إلى الإطار الحرفيّ للتعبير؛ هكذا يذكر مفعول الفعل (يأكلون) وهو (الرُّشا) أو (ما أخذوا من أجر) ممّا أُسْقِط ذكرُه لدلالة السّياق عليه ومعرفة السّامع به. إنّ ذلك المال المأكول يشكّل السّبب الذي طُوِيَ ذكرُه واستُعِيضَ عنه بمُسبَّبه وهو (النّار). فأكْلُ الرُّشا مقابل كتمان ما أنزل الله هو الذي تسبّب في دخول أولئك المتكتّمين النّار. إنّ معرفة المُسبَّب في هذا التركيب المجازي هي التي قادت إلى كشف السّبب على سبيل مجازٍ يُصْطلَحُ عليه بالمُرْسَل.

إنّ التّكامل بيّنٌ بين القراءتيْن فالفَهْم القويم للمعنى المقصود وَصْفًا وتمثُّلاً خطوة أولى على دَرْب وعْي/التّعبير المجازي. أمّا تحليل ذلك التّعبير

بإرجاعه إلى أسُسه لمعرفة دائرة التوسّع ومداها فخطوة لا مندوحة عنها من أجل اكتمال ذلك الوعي بقضيّة المعنى ضمن إطار مجازيٍّ خارجَ حدود المشابهة.

* المثال 05:

نلاحظ من خلال هذا المثال أنّ المعنى لا يُثْبَتُ باللّفظ الموضوع له في اللّغة وإنّما بلفظٍ آخر ترْبطُه به صلةٌ تؤدّي إلى إدراك المُراد ؛ وبذلك يؤدّي اللّفظ المعنى عن غيره فيكون التّلميح بدَل التّصريح وتحدث مواضعةٌ طارئة في صلب المواضعة الأولى، فقد قال الطبري: "وكذلك تفعل العرب تُكنّي عن أنفسِها بأخواتِها وعن أخواتِها بأنفُسِها" ومن ثمّ يقع إخفاء المعنى بالخروج عن إطاره الحرفيّ إلى الإطار المجازي صعودًا إلى درجة ثانية في المعنى. فتكون حركةُ الفهْم من اللّفظ صوْب معناه الأوّل الحرفيّ إلى معناه الثاني المجازي مع الاحتكام إلى قاعدةٍ تُسيّرُ المعنيَيْن:

اللّفظ	المعنى الأول	المعنى الثاني	القاعدة
لا تأكلُوا أموالكم	نهي المخاطبين عن أكل أمْوالهم	نهي الواحد عن أكل مال أخيه	مالُك هو مال أخيك
لا تلْمزوا أنفسكم	نهي المخاطبين عن لمْز أنفُسِهم	نهي بعض المخاطبين عن لمْز البعض الآخر	الله جعَل المؤمنين إخوة فقاتِلُ أخيه كقاتل نفسه ولامِزُه كلامز نفْسه.
لا تقتلوا أنفُسَكم	نهي المخاطَبين عن قتل أنفسهم	نهي بعض المخاطَبين عن قتل البعض الآخر	
أخي وأخوك أيّنا أبْطش؟	مدارُ التساؤل الأخوان بصيغة الغائب	مدار التساؤل المتكلم المفرد والمخاطب المفرد	فيكنّي المتكلّم عن نفْسه بأخيه لأن أخا الرّجُل عندها كنفْسه.
أخي وأخوك يبطش الشّير	مدار الإخبار الأخوان بصيغة الغائب	مدار الإخبار المتكلّم المفرد والمخاطَب المفرد	

إنّ القاعدة التي تحتضِنُ المعنى الأوّل والمعنى الثاني هي التي ضمنت إجراء اللّفظ على غير دلالته الوضعيّة لذلك قامت الصّلة بين المعاني الأول والمعاني الثّواني من خلال ما يربط المرء بأخيه من آصرة الدّم التي أتاحتْ التَّكْنِيةَ عن أحدِهما بالآخر. فصارت تلك التَّكنية بمثابة المواضعة داخل المواضعة. هكذا يبدو التّعويل واضحًا على علاقة اللّفظة بغيرها من جهة اعتماد تلك العلاقة مبرّرًا للتّعاوض بينهما على وجه التّجوّز، فمثلما يُتَوسَّع في إسقاط لفظةٍ معناها معلومٌ أو في صرْفِها إلى غيرها، يُتَوسَّع كذلك في التعبير عن معنًى بغير اللّفظ الذي وُضع له أصْلا. فعلى ذلك النّحو تغتني العلاقة بين اللّفظ والمعنى ممّا يؤدّي إلى إنتاج معانٍ ذات صلة وثيقة بمقاصد المتكلّم فيكون المجاز سبيلاً إلى إخصاب معاني الكلمات بِحَمْلِها على وجوه مختلفة تمثّل مظاهر عدول عن قواعد المواضعة الأولى سواء على صعيد العلاقة بين الكلمة ومعناها أم على صعيد العلاقة بين الكلمات فيما بينها. فالمعاني لا تُحَدُّ أمّا الألفاظ فعددُها محصور "لأنَّ المعاني مبسوطة إلى غير غاية وممتدّة إلى غير نهاية وأسماء المعاني مقصورة معدودة ومحصّلة محدودة"[195]. وبقدر اهتداء الفاعل المتكلّم إلى خُطط متجدّدة في تأثيث تراكيبه بجديد العلاقات النّحويّة فإنّ ذلك يُفضي دوما إلى بديع الصُّور ومُطْرف الدّلالات. وهذا هو سرّ الإبداع اللّغويّ والشّعريّ والجماليّ. إنّه البحث الدّائم عن عذريّة الكلمات.

كان ذلك إذن الوجه التّركيبي المجازيّ للعلاقة بين الكلمات ضمن مسلك التّوليف. وقد انكشف لنا من خلال ما تقدّم أنّ قضيّة اللّفظ والمعنى ـ ضمن باب المجازيّ ـ موصولةٌ بمقاصد المتكلّم أو المرسِل أكثر ممّا هي مرتبطة باللّغة في حدّ ذاتها والتي كثيرًا ما يقع العدول عن قواعدها وإن كان عدولاً مشروطًا مثلما رأينا. وقد باشرنا المجاز ضمن ضربيْن: ضرب قائم على المشابهة وآخر على غير المشابهة. فتبيّنا من خلال الضّرب الأول أن المعنى إمّا أنْ يُسْتَخْلَص بالمقارنة بين طرفيْن أو حاليْن يجتمعان على مشترك

الصّفات والمعاني أو يُسْتخلص بالتوليد من خلال قياس "المألوف" على "العجيب" مع الحفاظ في النّهاية على المفهوميّة: Compréhensibilité. فاتّضح لنا أن رؤية العرب الجماليّة للمعنى تشكّلت ضمن خُطّة عقائديّة هدفُها "التّبيين" بإيصال معاني الدّين إلى النّاس على نحو يُجْمَعُ فيه بين سحر الكلمة وسهولتها إغراءً للمتقبّل وتيسيرًا للاستحواذ عليه. كما اتّضح لنا من خلال المجاز القائم على التوسّع التصرّف في اللّغة بالاجتراء - ولو إلى حدٍّ- على القواعد والأصول المتواضع عليها استنادًا إلى ما سمّوه الدّليل سواء أكان نصّيًا أم مقاميًا أم نقليًا ممّا شاع استعماله في أساليب العرب حفاظًا على وضوح القصْد وتلافيا للإبهام. إنّ ما ورد من تشابيه واستعارات في القرآن قائمة على **سهولة المأتى وقرب المأخذ** دون خروج سافر - في التّصوير المجازي - عن **أصول المألوف** مشاكلةً وتوليدًا، إضافة إلى مسالك التّصرّف في الأبنية التركيبيّة على نحو **يضمن الإفهام** ولا يُخلّ بشروطه، مَثّل كلّه **أصولاً للنّظرية النقدية عند العرب وأسسا لتفكيرهم الجمالي**. وهي أسُس مستمَدّة كما هو ملاحَظ من القرآن. هذا النّصّ الّذي مَثّل ويمثّل لديهم نموذج الخطاب الفنّي والبليغ، ففي ضوئه تكلّموا على شروط الصّناعتيْن شعرا ونثرا على نحو أفضى بهم إلى تقعيدٍ -مبالَغ فيه في كثير من الأحيان- للظّاهرة الجماليّة الّتي تسخر من كلّ ضبط وتتمرّد على كلّ ناموس، لأنّ الرّسالة الجماليّة الّتي تنهض بها اللّغة الفنّيّة -في الشّعر مثلا- هي متجدّدة حَوُّول تقتضي البحث الدّائب عن دروب جديدة للمعنى لم يَكْثُرْ سُلاّكُها، والسّبيلُ إلى ذلك المبتغى هي الصُّورة العذراء: "تفجُّر الصُّورة الشّعريّة اللّغة من الدّاخل، وتقطع الخطَّ المستقيم الّذي يخطّه الكلام العادي بين المرسِل والمرسَل إليه، ويضطرب بالتّالي المفهوم المعجميّ للّغة (. . .) وأينما تحلّ الصُّورة (تظهر طريقة جديدة للتّعامل مع اللّغة، لأنّها تحوّلها عن نهجها الدّلاليّ العاديّ وتزيد على قدرتها الدّلاليّة خاصّة الإيحاء)"[196].

الخاتمة العامّة

شمل اهتمام الطّبريّ باللّفظ وبالمعنى الكلمةَ في حال انفرادها وفي حال انخراطها في سلك النّظم. فلاحظنا في نطاق الكلمة المفردة وعلى مستوى البنية تحديدًا حالتيْن لصلة اللّفظ بالمعنى: حالة يأتلف فيها المبنى والمعنى حتّى إذا ما حصل تغيير في المبنى انعكس مباشرة على المعنى، وحالة يُبَاينُ فيها المبنى معناه فيحصل التّنابذ فيؤدّي إلى التأويل من أجل استخلاص منطق خفيّ يُحيل ذلك التنابذ إلى تشاكُل. كما لاحظنا في نطاق الكلمة المفردة وعلى مستوى المعنى تحديدًا وقوع المعنى بين حركات ثلاث: حركة اللّغة وحركة الزّمن وحركة المنطق: فعلى مستوى حركة اللّغة لاحظنا وجود عوض للكلمة في معناها لا على سبيل التّرادف المعجمي وإنّما على سبيل التأويل الذي ينمّ عن فهم ما لعلاقة معنى هذه الكلمة بمعنى تلك. أمّا على مستوى حركة الزّمن فبدا لنا المعنى متحوّلا بحكم التطوّر في الاستعمال وفق تبدُّل حاجات المجموعة اللّغويّة. كما اتّضح على مستوى حركة المنطق أنّ معنى الكلمة يندرج في صُلْب العملية التأويلية بما هي واسطةٌ بين معايير اللّغة ومعايير المنطق وما يميّز هذه وتلك من تنابذ وتشاكل. إنّ مربط الفرس من خلال النّظر في الكلمة في حالة انفراد في النّصّ القرآني هو التّنبيه إلى الفاعليّة الجماليّة للنّظام الصّرفيّ. وهي فاعليّة مركوزة، كما لاحظنا، على مفهوم **الاختيار** باعتباره الرّباط النّاظم للأساليب الطّارئة المنبثقة عن الأساليب

المتعارفة في التّعامل مع الكلمة على نحو ما رأينا من تعامل غير عاديّ مع نظام الضمائر ونظام الأزمنة ونظام الأسماء، ومن تغويل مقصود على الكلمة ذات المعاني المتعدّدة Polysémie ممّا هو موصول بالإيحاء وبقضيّة القصد. ولم يغبْ عنّا التّنبيه في أكثر من مرّة إلى ارتباط الفاعليّة الجماليّة للنّظام الصّرفيّ بنشاط التّركيب وفاعليّة السّياق باعتبار أنْ لا فصل بين الصّيغ ووظائفها.

ولم يَفُتْنا الوقوف، في نطاق الكلمة المؤتلفة، عند مسألتيْن كبريَيْن: المعنى الحرفيّ والمعنى المجازيّ:

1) مسألة المعنى الحرفيّ: ويتماهى في صُلبه غرض المتكلّم والمعنى الذي يُفيده الملفوظ في ذاته فلا يعني ذلك الملفوظ إلاّ ما يَعْنيه. وقد كشفنا في هذا الإطار عن طبيعة العلاقة بين اللّفظ المتحوّل في سلسلة الكلام والمعنى القائم في الذّهن وذلك على صعيد الكمّ حذفًا وزيادة وعلى صعيد الإعراب. فتبيّن لنا خطّانِ متوازيان: خطّ المنْجَز من الألفاظ وخطّ الخفيّ من المعاني وما بين الخطّيْن من علاقةٍ تتلوّن ائتلافا واختلافا. لكنّ الأهمّ من كلّ ذلك هو ما اصطلحْنا عليه بـ مبدإ **النّحويّة** باعتباره سرّا في نظم الكلام. فليس الحذف والتّقديم والتّأخير وتوظيف العلاقة الإعرابيّة إلاّ مسالك يسير فيها المنشئ من أجل اكتشاف دروب دلاليّة جديدة، فيكون الانزياح عن القواعد المألوفة مقترنا بقيمة جماليّة جديدة[197]. بل إنّ القواعد في اللّغة -العاديّة والفنّيّة- ما جُعلتْ إلاّ ليقع الخروج عنها، وهوخروج يفضي إلى القول الجميل مادام لا يُخلّ بتلك القواعد ولا ينسفها.

2) مسألة المعنى المجازي: ويتباين في صلبه غَرضُ المتكلّم والمعنى الذي يفيده الملفوظ في ذاته فتعني الكلمات أكثر ممّا تعنيه فتتعدّد معاني الملفوظ الواحد ممّا ينمّ عن تعدّد في مسالك الفَهْم بحكم الاختلاف في إدراك مقاصد المتكلّم وإذا بالمعنى كالزّئبق ينفلت من مقابض الكلمات

والجملةِ في ذاتها ليمتدّ إلى المتكلّم والسّامع باعتبارهما قادريْن، بحكم ما يجمعهما من قواعد التواصل، على أن يدركا من مفردات اللغة فوق ما تبوح به تلك المفردات من معانٍ يُقِرُّها التّواضع وذلك بالتّعويل على المجاز في نطاقٍ من التوسّع المشروط **بضمان الإفهام** من خلال لفظ مألوف **ومعنى قريب المأخذ بعيد عن كلّ إلباس.** ولكنّ مربط الفرس هو **بوْح النّصّ القرآني بمقوّمات التّصوير الفنّيّ الّتي اتّخذها القدماء منطلقات لضبط أركان الصّورة وخصائصها في الشّعر.** ففي القرآن جنسان من التّصوير: تصوير أليف قريب من المتعارَف وتصوير عجيب يغذّيه التّخييل. إنّه التّردّد بين التّفهيم والتّعجيب على حدّ تعبير الفلاسفة. ولم يخرج النّقاد في تنظيرهم للشّعر وفي فلسفتهم النّقديّة والجماليّة عن ذيْنك الجنسيْن اللّذيْن رسمهما القرآن وأتاحتْ لنا جهودُ مفسّر كالطّبري الوقوف عندهما لننتهي إلى أنّ **أصول النّظريّة النّقديّة عند العرب وأسس رؤيتهم الجماليّة كامنة في النّصّ القرآنيّ الّذي نزل على أساليبهم وأشعارهم،** فالطّبري لا يفتأ يشرح القرآن وصُوَره بواسطة الشّعر الّذي يُعينه على استخلاص أدبيّة العبارة القرآنيّة في إطار التّراشح الدّائم بين الخطاب البشري والخطاب الإلهي المُجْمَع على إعجازه أساليبَ وصُوَرًا. لذلك يمكن الإشارة في خاتمة هذا العمل إلى الأصول الكبرى للنظريّة النّقديّة عند العرب وذلك في إطار ضبط الخصائص العامّة لرؤيتهم الجماليّة:

أ) **نَبْذُ التّلبيس والقولُ بظاهر الكلام:** وتجسّد ذلك مثلاً من خلال نهوض الخطاب، في الآية 91 من سورة البقرة على فعل (تقْتلون) في زمن المستقبل ومعناه الماضي، فقال الطبري: "و ذلك أنّ المعنى معروف فجاز ذلك" أو من خلال جنوح المفسّر إلى المعنى الظّاهر لقوله تعالى "عجّل لنا قطّنا" إذ قال "و لما لم يكن في قوله (...) بيانُ أي القطوط إرادتهم، لم يكن لنا توجيه ذلك إلى أنّه معنيٌّ به القطوط ببعض معاني الخير أو الشرّ فلذلك قلنا إنّ مسألتهم كانت بما ذكرت من حظوظهم من الخير والشرّ" أو من خلال قوله تعليقًا على الآية 02 من سورة الفاتحة: "قد دلّلنا فيما مضى

أنّ العرب من شأنها إذا عرفتْ مكان الكلمة ولم تشكّ أن سامعها يعرف بما أظهرت من منطقها ما حذفتْ، حذف ما كفَى منه الظّاهر من منطقها" وقوله في موضع آخر تعليقا على الآية 83 من سورة البقرة : "إذ كان مفهومًا أنَّ ذلك معناه بما ظَهَرَ من الكلام" كما أشار المفسّر في موضع آخر إلى نَبْذ التلبيس بقوله : "و لم يكن في ذكر قوله بعد ذلك (إلاّ الذين ظلموا) إلاّ التَّلْبيس الذي يتعالى عن أن يُضافَ إليه أو يوصَف به" إضافةً إلى رفْضه توجيه (إلاّ) إلى معنى (سوى) بقوله : "فأمّا إذا وُجّهتْ "إلاّ" في هذا الموضع إلى معنى "سوى" فإنّما هو ترجمةٌ عن المكان وبيان عنها، بما هو **أشدُّ التباسًا** على مَنْ أراد عِلْم معناها منها".

ب) القول بمشهور الكلام عند العرب والعدول عن غير المتواتر في خطابهم: فقد قال الطّبري في عرض تعليقه على الآية 66 من سورة النّحل "غير أنّ أعجب القراءتيْن إليّ قراءة ضمّ النّون، لما ذكَرْتُ من أنّ أكثر الكلاميْن عند العرب فيما كان دائما من النّفْي"، وفي عرض تعليقه على الآيتيْن 23/ 24 من سورة (ق) : "وهو أنّ العرب تأمر الواحد والجماعة بما تأمر به الاثنين فتقول للرّجل ويْلك ارحلاها وازجراها وذكر أنّه سمعها من العرب". إنّ التعويل على "السّماعيّ" له أثره في رسم رؤية القدامى الجماليّة لخصائص اللّفظ والمعنى.

ج) صحّة المعنى: لقد وقع الإلحاح على قضيّة (الصحّة) باعتبار أن المعنى مُعْطًى ذهنيٌّ مُتشعّب موصول بالمنطق بما هو قواعدُ للتّفكير الصّحيح. ومن ثمّ كان الحرصُ على استيفاء شروط الحقيقة : Les conditions de vérité[(198)] للإقرار بصحّة هذا المعنى أو فساده حسْب مقتضى الحال. يقول الطبري في معرض تعليقه على الآية 62 من سورة النّحل : " فإذا كان معنى ذلك الإفراط الذي هو تأويل التعجيل، ففسد أن يكون له وجْه في الصّحّة، صحّ المعنى الآخر وهو الإفراط الذي بمعنى التّخليف والتّرك" وقوله معلّقا على الآية 14 من سورة النّبأ : "إنّ الله أخبر أنّه أنزل من المعصرات، وهي

التي قد تحلّبت بالماء من السّحاب ماءً (...) والرّياح لا ماء فيها فينزل منها وإنّما ينزل بها". إنّ المعنى نتاجٌ لحركة الفكر من خلال تأمل الذّات العاقلة في الأشياء والتعبير عن منطق تلك الأشياء وفق منطق الكلمات، وفي إطار ضمان مقولة الصحّة في المعنى وقع الاحتفاء بمصطلح (الدّليل) أو (القرينة) لاسيّما في خطاب المجاز. فقد لاحظنا أنّ التشابيه والاستعارات وضروب التوسّع الأخرى هي أشكال عدول محكومة بالقرائن التي تمثّل مؤشّر التحوّل عن متواضع القواعد ومألوف الأصول إلى جديد التعابير وبديعها. من هنا **كان التعبير المجازي في القرآن دقيقا من حيث مراعاة قوّة الشّبه بين طرفي التشبيه وركنَي الاستعارة استيعابًا لشروط الحقيقة وتمكُّنا من منطق الملاقات بين الأشياء فلا جمْعَ بين المتباعدات ولا إسرافَ في الغرابة.** يُضاف إلى ذلك ضروب التّصرّف الأخرى من مجازات غير قائمة على المشابهة وإن ظلّت الصّلة فيها وُثْقى بين المنقول والمنقول إليه ممّا يضمن الاهتداء إلى اللّفظ المحذوف من سلسلة الكلام والمعلوم من جانب لفظٍ آخر مرتبط به بوَجْهٍ من الوجوه.

يتضافر إذن نَبْذُ التّلْبيس، والتعويل على ما هو مشهور في كلام العرب، والاهتمام بسلامة اللّفظ من جهة اللّغة وبصحّة المعنى من جهة الفكر، خدمةً للوظيفة البيانيّة للفظ والمعنى لخدمة مفاهيم مثل **الوضوح وسهولة اللّفظ وفصاحته وأُلْفته واشتهاره في كلام العرب وبلاغة المعنى وصحّته وقُرْب مأتاه.** وهي مفاهيم تشكّل أصولاً للنّظريّة النّقديّة عند القدامى وخصائصَ لرؤيتهم الجماليّة الّتي تجلّتْ تقاسيمُها من خلال نصٍّ/حدَثٍ طبَع كيانَ العرب وحضارتَهم هو النّصّ القرآني. فلا غرابة أن يقال إنّ حضارة العرب هي حضارةُ النّصّ[199].

ففي ظلّ مركزيّة النّصّ القرآنيّ ارتبطتْ عنايتنا بالمسألة الجماليّة في الفكر النّقديّ القديم بالمسألة الهيرمينوطيقيّة من خلال جهود القدماء في تأويل النّصّ في لغته ومعانيه وصُوَره وكلّ قِيَمه التّعبيريّة الّتي انطلق منها

العرب في التّنظير للقول الجميل. لذلك ارتهن لديهم السّؤال النّقدي/ الجماليّ بالسّؤال التّأويليّ. فكانت مدارستُنا للقديم عبارة عن مراوحة شبه دائمة بين الخطاب الإلهي والخطاب البشريّ ضمن الانشغال بخصائص الرّؤية الجماليّة عند العرب والّتي حكمَتْ نظريّتَهم في الخطاب شعرا كان أم نثرا. ففي ضوء هذا المشغل المنهجيّ العامّ سعينا في هذا البحث إلى التّوقّف عند جدليّة الهيرمينوطيقيّ والجماليّ في نماذج من القرآن باعتماد تفسير الطّبريّ. ولئن انصرفتْ عنايتنا في هذا العمل إلى رصْد مظاهر الجماليّة من خلال ثلاثة عناصرهي الصرفيُّ والنّحويُّ والمجازيُّ فإنّ عنصرا جليلا في الخطاب القرآني يستحقّ الاهتمام هو العنصر الصّوتي بما يقتضيه من كلام على موسيقى العبارة والإيقاع بوجه عامّ: "...تتمثّل البنية الدّاخليّة العميقة للنّصّ القرآني في موسيقيّة لغته. فالنّصّ القرآني نَغَم، ويمكن أن نتكلّم عليه بوصفه نغما. ولا تندرج أنغامه في نسَق معيَّن أو نظام وزنيّ ثابت وهذا ممّا يجعلها حركيّةً ومفتوحة"[200]. إنّ البحث في إيقاع القرآن الّذي نزل على أساليب العرب من شأنه أن يسلّط الضّوء أكثر على إشكاليّة الإيقاع في الشّعر العربيّ ولا سيّما القديم ممّا قد يفضي إلى فهم جيّد للجماليّة الصّوتيّة إبداعا ونقدا ومن ثَمّ لنظريّة العرب النّقديّة في هذا الباب. وهي قضيّة لا يذلّلها إلاّ بحث مستقلّ يُعنى فيه صاحبه بالجماليّة على صعيد الأصوات في إطار الوصل بين فنّ التّعبير وسائر الفنون الأخرى كالموسيقى مثلا ضمن الكلام على الإيقاع بوجه عامّ.

الهوامش

(1) أحمد الودرني: قضيّة اللّفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب، بيروت/دار الغرب الإسلامي ط1 2004

(2) نفسه ج2 ص1077-1078

(3) Peter Szondi: L'herméneutique de Schleiermacher. In Poétique 2. Ed Seuil Paris 1970 p144.

(4) Akamatsu (Etienne): Herméneutique. In Dictionnaire de culture générale. Sous la direction de Frédéric Laupies. Ed PUF Paris 2000 pp317-324.

(5) Peter Szondi: L'herméneutique de Schleiermacher p142.

(6) الطّبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. مصر/شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ط2 1954

(7) Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition. Leiden Brill 2002 Tome X, article: Ta'wil p 419.

(8) إجنتس جولد تسهر: مذاهب التّفسير الإسلاميّ، ترجمة عبد الحليم النّجّار، بيروت/ دار اقرأ ط2 1983 ص106-107

(9) نفسه ص109

(10) E. I, article: Al-Tabari p13.

(11) نفسه ص12:

« Il était alors en mesure d'effectuer une carrière dans un grand nombre de branches du savoir. Elles comprenaient non seulement l'histoire, l'exégèse kuranique, le hadith et le fikh mais lui permettaient peut être également d'écrire dans le domaine de la morale et il portait l'intérêt d'une personne cultivée à la poésie arabe ».

(12) Charfi (A): La révélation du coran et son interprétation. Lumière et Vie XXXII numéro 163 -Juillet/Août 1983 p14.

(13) الهادي الجطلاوي: قضايا اللّغة في كتب التّفسير - المنهج،التّأويل،الإعجاز. تونس/ دار محمّد علي الحامي ط1 1998 ص86

(14) إجنتس جولد تسهر: مذاهب التّفسير الإسلاميّ ص115

(15) لكلّ فنّ رسالته الجماليّة سواء أكان ذلك الفنّ بواسطة الرّسم أم المعمار أم اللّغة... فكلّ مبدع يحرص على إبلاغ رسالة جماليّة. فعلاوة على قواعد الرّسم أو الكتابة... الّتي يقع الإبداع في إطارها هناك لمسات خاصّة بالفنّان رسّاما كان أم كاتبا:

«Mais; en plus de cela, il se dégage des œuvres maitresses un message proprement esthétique: un système de rapport de la droite et de la courbe, de la dilatation et du ramassement, de l'ouverture et de la fermeture, de la pesée et de l'élévation (...).Il y a ainsi dans toute architecture majeure un message

sensible, un sujet architectural - comme tout à l'heure, dans la littérature, un sujet poétique - justiciable d'une lecture sensible, d'une sémantique esthétique». Cf.: Henri Van Lier: Les expériences esthétiques. In Encyclopoedia Universalis. France SA 1992 Volume8 p827.

(16) راجع:

E. I, article: Tafsir p 92: « L'appréciation des qualités littéraires du texte du Kur'âne en ce qui concerne les figures de style et la stylistique en général, peuvent, au cours du temps, avoir conduit à des lectures du texte plus largement symboliques. Pour les Sufis, de telles lectures s'appuyaient sur des notions d'intuitions dérivées d'expériences mystiques, dans les textes de leurs tafasir, ceci se reflète par la manière avec laquelle un passage du Kur'âne peut être le point de départ (une « note- clef ») d'une méditation sur un sujet qui semble n'avoir pas de liens avec le texte lui-même mais qui dérive d'images contenues dans l'expérience individuelle du Sufi».

وانظر حول أدبيّة النصّ القرآنيّ: أدونيس: النصّ القرآني وآفاق الكتابة.بيروت/ دار الآداب ط1 1993ص49

(17) أدونيس: النصّ القرآني وآفاق الكتابة. ص20

(18) نفسه ص30

(19) نفسه ص48

(20) نفسه ص49

(21) ومقابل الهيرمينوطيقا L'herméneutique وأصلها اليونانيّ Herméneutikê وتعني (عبّر) بمعنى تلفّظ أو قال و(أوّل) بمعنى فسّر وترجم أي كشف المعنى. راجع: Akamatsu (Etienne): Herméneutique p317-318.

(22) راجع عن الجماليّة والتجربة الجماليّة مثلا:

-Mikel Dufrenne: Esthétique. In Encyclopoedia Universalis. France SA 1992 Volume8 pp812-816

-Daniel Charles: Histoire de l'esthétique. (Ibid pp816-822)

-Anne Souriau: Les catégories esthétiques.. (Ibid pp823-826)

-Renée Bouvresse: L'expérience esthétique. Armand Colin/Masson. Paris1998

-Jacques Aumont: De l'esthétique au présent. De Boeck Université. Paris, Bruxelles 1998.

(23) أرنولدروت: وظيفة القارئ في النقد الألماني المعاصر. ترجمة سعيد خرو. مجلّة "نوافذ" عدد13 النادي الأدبي الثقافيّ بجدّة سبتمبر 2000ص78

(24) راجع حول مفهوم **الكلمة**:

- عبد القادر المهيري: مفهوم الكلمة في النحو العربيّ. حوليّات الجامعة التونسيّة 1984 .

- A. Martinet: Eléments de linguistique générale. Paris 1980 pp115-117.

(25) راجع:

F. De Saussure: Cours de linguistique générale.Payot/Paris1983 p186

(26) تامر سلوم: نظرية اللغة والجمال في النقد العربي. سورية/ اللاذقية ط1 1983ص99.

(27) راجع:

Paul Ricœur: De l'interprétation: essai sur Freud. Ed du Seuil Paris 1965 p17

(28) الماء الآسن هو الذي لا يشربه أحد من نتنه. راجع: لسان العرب لابن منظور ج1 ص 145.

(29) راجع: الفرّاء - معاني القرآن - تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمّد علي النجار ومراجعة علي النجدة ناصف - بيروت/ دار الشروق (د.ت.) ج 3 ص 171

(30) ابن منظور: لسان العرب - تصحيح أمين محمّد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي. بيروت/ دار إحياء التراث العربي، ط2 1937 ج12 ص 08 و ابن كثير: تفسير القرآن العظيم - بيروت/ دار الأندلس، ط1، 1966، ج 07 ص 74

(31) نفسه ج 12 ص 07

(32) الطيب البكوش: التصريف العربي ص 20

(33) سيبويه: الكتاب ج 1 ص 25-26

(34) راجع الطبري: جامع البيان ج 03 / ص 115-116

(35) الطبري: جامع البيان ج1 ص 469

(36) الحقل المفهومي (Champ conceptuel) و الحقل الدّلالي (Champ sémantique) و الحقل المعجمي (Champ lexical)

راجع: - J Dubois (et autres): Dictionnaire de linguistique Ed Larousse Paris 1973 p. 81

- A. Rey: la lexicologie. Paris 1980 p. 144

- J. Martinet et H. Walter: La linguistique: guide alphabétique. Paris 1972 p. 190.

(37) راجع حول الزّوج connotation/dénotation:

J.Dubois (et autres): Dictionnaire de linguistique. 1973 p114-115-116

(38) حسين الواد: اللغة الشعر في ديوان أبي تمّام. تونس/ دار الجنوب للنشر ط1 1997ص47

(39) نفسه ص49

(40) الطبري: جامع البيان ج 08 ص 15 وما بعدها من تفسير سورة الأنعام: الآية/ 122.

(41) J.Dubois (et autres): Dictionnaire de linguistique. p381-382.

(42) ابن منظور: لسان العرب ج 14 ص71: «والنّحاس ضرب من الصُّفر والآنية شديدُ الحُمْرة».

(43) راجع عن مفهوم الاختيار:

Roman Jakobson: Essais de linguistique générale: les fondations du langage.- Trad N.Ruwet. Ed de Minuit Paris pp 45-61

(44) تامر سلوم: نظرية اللغة والجمال في النقد العربي ص99

(45) راجع عن القصْد والقصْديّة:
Patrick Charaudeau: Grammaire du sens et de l'expresion. Ed Hachette. Paris 1992 p728

(46) J. Dubois (et autres): Dictionnaire de linguistique. p. 93-94.

(47) طرح John.r. Searle هذه القضية المتشعبة بدقّة وجرأة في كتابه Expression and Meaning راجع: John r. Searle: Sens et expression. Traduction et préface par Joëlle Proust Ed. De Minuit. Paris 1982: p. 121.

(48) J. Dubois (et autres): Dictionnaire de linguistique p. 480.
علمًا أنّه يقع الخلط أحيانا بين التركيب والنحو مثلما يقع الخلط أيضا بين الصرف والتركيب. راجع تعريف أصحاب المعجم لـMorphologie ص 326.

(49) A. Martinet: Syntaxe générale. Armand Colin Editeur. Paris 1985: Qu'est-ce que la syntaxe? P. 16-17.

(50) نُعنى أساسًا بالحذْف في إطار التركيب، وقد لقيتْ هذه الظاهرة بصفة عامّة عناية من قبل النّحاة وإنْ كانوا تناولوها في غالب الأحيان مبثوثةً في تضاعيف كتبهم دون ان يُفردُوا لها أبوابًا مُستقلّة أو فصولا بعينها راجع:
- سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون بيروت ط1 دار الجيل (دت)
- المبرّد: المقتضب: تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة بيروت عالم الكتب (دت)
- ابن جني: الخصائص تحقيق محمّد علي النجار مصر دار الكتب المصرية ط2 1952.
- ابن هشام: مُغني اللبيب عن كتب الأعاريب تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد بيروت دار الشام للتراث (دت).
- السّكّاكي: مفتاح العلوم مصر مطبعة الحلبي ط1 1937.

(51) الآيتان 28/ 29: "كيْفَ تكْفرونَ باللهِ وكنتمْ أمواتًا فأحْياكمْ ثم يُميتكمْ ثم يُحْييكُم ثم إليه تُرْجعون هو الّذي خَلَقَ لكم ما في الأرض جميعًا ثم استوى إلى السّماء فسوّاهُنّ سبْع سماواتٍ وهو بكُلِّ شيءٍ عليم".

(52) أفاض الزمخشري في التعليق على الإنكار والتعجّب في قوله تعالى (كيفَ تكْفرونَ). راجع: الكشّاف، عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. تحقيق مصطفى حسن أحمد - دار الكتاب العربي، 1947. ج 1 ص 121.

(53) الطبري: جامع البيان ج 1 ص 196: "وذلك أنّ إذْ حرفٌ يأتي بمعنى الجزاء ويدلّ على مجهولٍ من الوقت" ويذهب الزمخشري إلى أنّ الواو في قوله تعالى (و كنتم أمواتا) للحال. راجع الكشاف ج 1 / ص 121-122.

(54) راجع: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ج1 ص 120: "(و إذْ قال ربُّك للملائكة) أي وأذكرْ يا محمّد إذ قال ربّك للملائكة واقْصُصْ على قومك ذلك".

(55) الزمخشري: الكشّاف ج1 / ص159.

(56) نفسه ص 599.

(57) وهو استفهام بلاغي يفيد النّفي، راجع محاكاة ابن كثير لصيغة الاستفهام في تفسير القرآن العظيم ج06/ ص87: "أيْ هل يستوي هذا ومَنْ هو قاسي القلْب بعيد عن الحقّ...؟".

(58) راجع : ابن جنّي: الخصائص. ج 01. ص 279-280 فقد أقام ابن جنّي الفرق جليًا بين الإعراب وتفسير المعنى ضمن (باب في الفرق بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى) : "... وذلك كقولهم في تفسير قولنا (أهلك والليل) معناه الحقْ أهلك قبل الليل، فربّما دعا ذاك من لا دُربة له إلى أنْ يقول (أهلكَ والليلِ) فيجرّه، وإنّما تقديره الحقْ أهلكَ وسابق الليل" ففي تقدير الإعراب مراعاة للفظ ومعناه أما التفسير على حساب الإعراب فهو مراعاة للمعنى دون اللفظ.

(59) ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. ج 02/ ص649 - 650: "الحذف الذي يلزم النحويّ النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة وذلك بأنْ يجد خبرًا بدون مبتدإ أو بالعكس، أو شرطا بدون جزاء أو بالعكس أو معطوفا بدون معطوف عليه أو معمولاً بدون عامل".

(60) راجع :
الشيخ محمّد الطّاهر بن عاشور : تفسير التّحرير والتّنوير تونس / ليبيا الدّار التونسية للنّشر والدّار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان (د.ت) ج/06 ص 183: "و قد عُلِم من قوله "مِن خِلاف" أنّه لا يُقطع من المحارب إلاّ يدٌ واحدة أو رجلٌ واحدة ولا يقطع يداه أو رجلاه لأنّه لو كان كذلك لم يُتصوّرْ معنًى لكون القطع من خلاف. فهذا التركيب من بديع الإيجاز."

(61) نفسه : يقول فضيلة الشيخ رحمه الله عن الجارّ (مِن) : "و (مِن) في قوله " مِن خلاف" ابتدائية في موضع الحال من "أيديهم وأرجُلِهم" فهي قَيْدٌ للقطع أي أنّ القطع يبتدئ في حال التخالف".

(62) الجاحظ: الحيوان تحقيق عبد السّلام هارون بيروت المجمع العلمي العربي الإسلاميّ ط3 1969ج5 ص542

(63) أحمد الودرني: قضيّة اللّفظ والمعنى ونظرية الشّعر عند العرب. ج1 ص200

(64) نفسه ص203 وكذلك ج2 ص957-958

(65) ونُريدُ بالفائدة مصطلح Pertinence بالمعنى الذي يتجاوز الجانب الصّوتي المتعلّق بالسّمة المميّزة (Trait distinctif) للصوتم (phonème) ليشمل الوحدة اللّفظية التي ينجرّ عن حضورها أو غيابها إضافة في المعنى أو انعدامُها. راجع :

J. Dubois (et autres): Dictionnaire de linguistique p:370.

A. Martinet: Eléments de linguistique générale p31-32 // syntaxe générale p 7-8-10.

ويوضّح ابن يعيش في الخصائص ج 02 ص 379 مفهوم الزيادة في الفائدة قائلا : "(...) وذلك كقوْلنا انطلق زيْدٌ؛ ألا ترى هذا كلامًا تامًا وإنْ لم تذْكرْ معه شيئًا من الفَضلات، مصدرًا ولا ظرفا ولاحالاً ولا مفعولا له ولا مفعولاً معه ولا غيره، وذلك أنّك لم تُردْ الزّيادة في الفائدة بأكثر من الإخبار عنه بانطلاقه دون غيره".

(66) راجع: مفهوم Martinet للتّوسعة: Expansion ص 128 من كتابه (مبادئ في اللسانيات العامّة). يقول: "هبْ أنّ الملفوظ يتمثّل في لفظم إسناديّ معزول (اذهبْ Va ! !) فإنّ أيّ إلحاق للفاظم أخرى لا ينجم عنها تحوير في الخاصيّة الإسنادية للفظم الأوّل يُشكّل

توسعة للإسناد الأوّل ويمكن لهذه اللّفاظم اللّواحق أن ترد في شكل أنماط أكثر تنوّعا...".

(67) ابن جنّي : الخصائص ج1 ص 273: " وذلك أنّ الحروف إنّما دخلت الكلام لضرب من الاختصار فلوْ ذهبْت تحذفُها لكنْت مُخْتصرا لها هي أيضا واختصار المختصر إجحافٌ به".

(68) الزمخشري : الكشّاف ج01 ص431.

(69) ابن جنّي : الخصائص ج02 ص 274. وقد ضرب ابن جنّي أمثلة أخرى توضّح الكيفيّة التي تنوب بها الحروف الزوائد عن معاني ألفاظ أخرى قد تصل إلى الجُمَل : "و إذا قُلْتَ : أمسكتُ بالحبْل فقد نابت الباء عن قولك : أمسكته مباشرا له وملاصقةً يدي له. وإذا قُلْتَ : أكلْتُ منَ الطّعام، فقد نابتْ (منْ) عن البعض أي أكلْتُ بعض الطّعام، وكذلك بقيّة مالم نُسمِّه. فإذا كانتْ هذه الحروف نوائب عمّا هو أكثر منها من الجُمَل وغيرها لم يَجُزْ منْ بعْد ذا أن تتخرّق عليها فتنتهكها وتُجحِف بها"

(70) الزمخشري : الكشّاف ج 03 ص 187.

(71) المبرّد : المقتضب ج01 ص 45: "و أمّا قولُهم إنّها (= مِنْ) تكون زائدة فلستُ أرى هذا كما قالوا وذلك أنّ كلّ كلمة إذا وقعت وقع معها معنًى فإنّما حدثتْ لذلك المعنى وليست بزائدة. فذلك قولُهم : ما جاءني منْ أحدٍ وما رأيْتُ منْ رَجُلٍ. فذكروا أنّها زائدة وأنّ المعنى : ما رأيتُ رجُلاً وما جاءني أحدٌ وليس كما قالوا، وذلك لأنّها إذا لم تدخل جاز أنْ يقع النّفيُ بواحدٍ دون سائر جنْسه. تقول : ما جاءني رجلٌ وما جاءني عبدُ الله. إنّما نفيت مجيء واحد، وإذا قُلتَ : ما جاءني منْ رَجُلٍ فقد نفيْتَ الجنس كُلّه، ألا ترى أنّك لو قُلْتَ : ما جاءني من عبد الله لم يجُزْ لأنّ عبدَ الله معرفة فإنّما موضعُه موضعٌ واحدٌ".

(72) A. Martinet : Syntaxe générale p.10

(73) A. Martinet : Eléments de linguistique générale p9.10

(74) راجع حول جوانب نظرية الأعمال اللّغويّة (Théorie des actes de langage) كتاب سيرل. (Sens et expression) فقد نقد Searle تصنيف Austin للأعمال اللاّقولية وحاول أن يقدّم خطوطا عريضة لتصنيف آخر ضمن عنايته بنظرية الأعمال اللّغوية. انظر ص 39 وما بعدها.

(75) راجع : Eléments de linguistique générale لـ A. Martinet ص 16-17. فقد عقد مارتيني، في إطار إثارته لقضية الخطيّة بين نظامَيْ التواصل السمعي والبصري، مقارنات بين التّعامل بحاسّة الأذن مع المسموع اللّغوي والتعامل بحاسّة العين مع المرئيّ عامّة سواء من خلال مثال اللّوحة الفنية فالرّسام يرسم عناصرها متتابعة ولكنّ المتفرّج يتأمّلها وهي كلٌّ مكْتمِلٌ، أو من خلال أعمدة إشارات المرور.

(76) A. Martinet : Eléments de linguistique générale p17.

(77) المبرّد : المقتضب ج 03 ص 76.

(78) نفسه : يقول المبرّد : "اعلم أنّ الاسم الذي بعد (لولا) يرتفع بالابتداء، وخبرُه محذوف لِمَا يدلّ عليه. وذلك قولك : لولا عبدُ الله لأكْرَمْتُك فـ (عبد الله) ارتفع بالابتداء وخبرُه

محذوف. والتقدير لولا عبدُ اللّه بالحضرة أو لسبب كذا لأكْرَمْتُك. فقولُك (لأكْرَمْتُك) خَبَرٌ مُعلَّقٌ بحديث (لولا).".

(79) الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن ج17 ص 42-43-44.

(80) ابن منظور : لسان العرب ج 04 ص 420.

(81) نفسه ج 04 ص 398 -399.

(82) راجع أمثلة قرآنية أخرى وُظّف فيها التقديم والتأخير لغاية بلاغية جمالية ذات صلة بالسّجع والإيقاع عامة، في كتاب : عبد العزيز عتيق : علم المعاني. بيروت دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر 1985 ص 142-143.

(83) الزركشي : البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد الفضل إبراهيم ، بيروت/ دار المعارف ط2 (د.ت.)، ج1 ص 334.

(84) عبد الرحمان بدوي : المنطق الصّوري والرّياضي. ط4 الكويت. وكالة المطبوعات 1977 ص 23.

(85) سيبويه : الكتاب، ص 34

(86) المبرّد : المقتضب ج 02 ص 14.

(87) نفسه، ص 15 وراجع أيضا الهامش (03) من نفس الصّفحة حيث أضاف المحقّق : "في شرح الكافية للرضي ج2 ص230 : "و ذلك لأنّ فاء الجزاء قياسُه أن يجعل الفعل المتقدّم عليه الذي هو غيرُ موجب موجبا ويُدخل عليه كلمة (أن) ويكون الفاء مع ما بعده من الفعل جزاءه كما تقول في قوله تعالى (ولا تطغَوْا فيه فيحلَّ عليكم غضبي) أي إن تطغَوْا فحلولُ الغضب حاصلٌ".

(88) نفسه ج04 ص128 : " فالخبرُ هو الابتداء في المعنى، أو يكون الخبر غير الأوّل، فيكون له فيه ذِكرٌ فإنْ لم يكُنْ على أحد هذيْن الوجهيْن فهو مُحالٌ. ونظيرُ ذلك : زَيْدٌ يذْهَبُ غلامُه، وزيدٌ وأبُوهُ قائمٌ وزيْدٌ قام عمرو إليه. ولو قُلْتَ: زَيْدٌ قام عمرو لم يَجُزْ لأنّك ذكرْتَ اسْمًا ولم تُخبر عنه بشيء وإنّما خَبَّرت عن غيره".

(89) الزمخشري : الكشّاف ج1 ص 281 : "(والذين يُتوفَّوْن منكم) على تقدير حذْف المضاف، أراد وأزواجُ الذين يُتوفَّوْن منكم".

(90) سيبويه : الكتاب ج02 ص 310 وراجع المبرّد : المقتضب ج04 ص 389.

(91) نفسه ج 02 ص 319 وما بعدها.

(92) الطبري : جامع البيان ج2 ص 33.

(93) المبرّد : المقتضب ج04 ص 412 : "ما يقع في الاستثناء من غير نوع المذكور قبْله. وذلك قولك : ماجاءني أحدٌ إلاّ حمارًا وما في القوم أحدٌ إلاّ دابّةً. فوجْهُ هذا وحدُه النّصب، وذلك لأنّ الثاني ليس من نوع الأوّل فيُبْدَل منه، فتنصبُه بأصل الاستثناء على معنى ولكن".

(94) راجع : الطبري : جامع البيان ج4 ص 319.

(95) راجع : الزمخشري الكشّاف ج 4 ص 764 "(ابتغاء وجه ربّه) مستثنى من غير جنسه وهو النّعمة أي: ما لأحدٍ عنده نعمة إلاّ ابتغاء وجه ربّه، كقولك، ما في الدّار أحدٌ إلاّ حمارًا".

(96) إنّ ما ساقه الطّبري من الشواهد القرآنية والشعرية على ظاهرة الاستثناء المنقطع هو في الحقيقة جُزْءٌ يسير من الشواهد التي ذكرها سيبويه والتي يبدو اتكاءُ الطبري عليها واضحا. راجع سيبويه: الكتاب ج2 ص 319 وما بعدها.

(97) المبرّد: المقتضب ج 4 ص 422: "اعلم أنّ كلّ موضع جاز أن تستثني فيه بـ (إلاّ) جاز الاستثناء فيه بـ (غير)، و(غير) اسم يقع على خلاف الذي يُضاف إليه ويدْخِله معنى الاستثناء لمضارعته (إلاّ)".

(98) نفسه ج 4 ص 108.

(99) نفسه، ج 01 ص 12.

(100) راجع: تعريفات Fonction في:

J. Dubois (et autres): Dictionnaire de linguistique p216.

(101) سيبويه: الكتاب ج 02 ص 309: "فحرْفُ الاستثناء (إلاّ) وما جاء من الأسماء فيه معنى (إلاّ) فغَيْر وسِوَى".

(102) الزمخشري: الكشاف ج 4 ص 283.

(103) ابن منظور: لسان العرب ج01 ص 442.

(104) ابن جني: الخصائص ج 01 ص 37.

(105) نفسه 35. وراجع:

الزجاجي: الإيضاح في علل النحو. تحقيق مازن المبارك بيروت دار النفائس ط2 1973 ص 91.

(106) تحدّث سيبويه عن مجاري أواخر الكلم من العربيّة ورصد أربعة أضرب: الضرب الأول يمثله النصب والفتح والثاني الجرّ والكسر والثالث الرّفع والضمّ والرّابع الجزم والوقف. وميّز بين ما ينتمي منها إلى الإعراب وما ينتمي إلى البناء. فما ينضوي تحت الإعراب: الرفع والجرّ والنصب والجزْم أمّا الفتح والكسر والضمّ والوقْف فهي المجاري المنضوية تحت البناء. راجع: سيبويه: الكتاب ج01 ص 13/14/15.

إنّ حركات الإعراب من البنية اللّفظية. فوزنُ الكلمة وحروفُها وحركاتُها تشكّل مجتمعةً أساسًا لتلك البنية. فاعتقاد الانفصال بين حركات الكلمة من ناحية وحروفها ووزنها من ناحية أخرى هو وَهْمٌ يتسرّب إلى الدّارس من اعتماده المكتوب أي صورة الكلمة في الخطّ. لذلك يربط الأمر بـ"خصوصيّة الكتابة العربيّة التي تنفصل فيها عناصر اللّفظ وأصوله وهيْأته (الحروف والوزن) عن علامات المعنى ومحدّداته (الحركات)" (راجع: محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي ـ دراسة تحليليّة نقديّة لنُظم المعرفة في الثقافة العربيّة. بيروت ـ الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي ط2 1991 ص43). لذلك وجب التعويل على المنطوق لأنّه يشكّفُ ـ وحده ـ عن تحاضن مكوّنات البنية اللّفظية للكلمة، وذلك التحاضن هو السبيل إلى إدراك المعنى. أمّا الحديث عن "المُشْكِل" أو "الضّبط" باعتباره "المشكل الرئيسي في النحو العربي" (نفسه) فليس إلاّ من مخلّفات اعتماد المكتوب الذي لا يعكس ضرورة الصورة الصادقة للمنطوق.

(107) لأنّ الأصل في (حتّى) دخولها على الأسماء. راجع المبرّد ج 02 ص 38: "اعلم أنّ الفعل يُنْصَبُ بعدها بإضمار (أنْ)، وذلك لأنّ (حتّى) من عوامل الأسماء الخاضعة لها

(...) فإذا وقعت عوامل الأسماء على الأفعال لم يستقم وصْلُها بها إلاّ على إضمار (أنْ) لأنّ (أنْ) والفعل اسمٌ مصْدر فتكون واقعةً على الأسماء".

(108) نفسه ج 02 ص 39.

(109) سيبويه : الكتاب ج03 ص 24 وانظر : المبرّد : المقتضب ج02 ص 38. يقول عن (حتّى) "فإذا نصبْتَ بها على ما وصفتُ لك كان ذلك على أحد معنيين : على (كيْ) وعلى (إلى أنْ) لأنّ (حتّى) بمنزلة (إلى)".

(110) نفسه ج 03 ص 27.

(111) الزمخشري : الكشاف ج01 ص 256.

(112) وبالرّغم من كلّ ذلك فإنّ الطبري أقرّ القراءة بنصب (يقول) ولعلّه احتكم في ذلك إلى الشائع المتواتر عند القراء علمًا و"أنّ مجاهدًا قرأ هذه الآية" وزُلْزِلوا حتّى يقولَ الرّسول" وهي قراءة أهل الحجاز" راجع :
سيبويه : الكتاب ج 03 ص 25 وكذلك الهامش 02 من نفس الصفحة.

(113) الزمخشري : الكشاف ج01 ص 462.

(114) المبرّد : المقتضب ج4 ص 152.

(115) الجاحظ : البيان والتّبيين. تحقيق عبد السّلام محمّد هارون بيروت/ دارالجيل (دت) ج1 ص53

(116) ابن قتيبة : عيون الأخبار. تحقيق محمّد الإسكندراني بيروت/ دار الكتاب العربيّ ط2 1996 ج2 ص565

(117) المبرّد : المقتضب ج4 ص 387.

(118) الزمخشري : الكشاف ج1 ص 462.

(119) نفسه : ج 04 ص 723.

(120) الطبري : جامع البيان ج 30 ص 108.

(121) ابن منظور :لسان العرب ج 6 ص 394: "... وإنْ لم يكن التّسنيم اسمًا للماء فالعين نكرة والتّسنيم معرفة وإن كان اسما للماء فالعين معرفة فخرجت أيضا نصْبًا وهذا قول الفرّاء" والصّواب أن يُقال "وإن كان اسما للماء فالعين نكرة" لأنّ العين لا تكون معرفةً وتخرج نصْبًا وقد أورد الطبري ذلك فلم يجانب الصّواب. إلاّ أنّ محقّق (معاني القرآن) للفرّاء عدل عمّا وجده في النّسخ التي اعتمدها في تحقيقه "وإن كان اسما للماء فالعين نكرة" ليثبت مكان (نكرة) (معرفة) معتمدا اللّسان دون رويّة معتبرًا إثبات (نكرة) بدل (معرفة) تحريفا. راجع :
الفرّاء : معاني القرآن. تحقيق عبد الفتاح إسماعيل شلبي ومراجعة علي النجدي ناصف بيروت. دار السّرور (دت) ج03 ص 249 الهامش (05).

(122) الطبري : جامع البيان ج 30ص 108 وما بعدها.

(123) عبدالقاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز.تحقيق محمود محمّد شاكر القاهرة/ دار المدني ط3 1992 ص81

(124) النحل : الآية44

(125) J. Dubois (et autres) : Dictionnaire de linguistique p 07.

(126) نفسه ص 420 يقول أصحاب المعجم: "يُطلَق مصطلح العلاقة Relation على الصلة القائمة بين كلمتيْن على الأقلّ، ويمكن لهاتيْن الكلمتيْن أن تكونا صوتميْن (Phonèmes) أو صيْغميْن (Morphèmes) أو جملتيْن. إنّ العلاقات يمكن أن تقوم بين عناصر متتابعة في سلسلة الكلام (صلات توزيعيّة) أو بين عناصر يعوّض بعضها البعض الآخر في نفس المحلّ من التركيب (صلات جدولية) كما يمكن للعلاقات أن توجد بين الكلمات حتّى من خارج الحقل الدّلالي نفسه... إلخ". و راجع مفهوم Rapport من نفس المعجم ص 404 – 405.

(127) أحمد الودرني: قضيّة اللّفظ والمعنى ونظريّة الشّعر عند العرب ج2 ص946

(128) أفرد سيرل Searle في كتابه (Expression and Meaning) فصلا جيّدا عن المجاز وقد نقد التصنيف التقليدي للمعنى إلى حقيقي ومجازي وذهب إلى تأكيد أن قضية المجاز تدور حول العلاقات بين معنى الكلمة أو الجملة من ناحية ومعنى المتكلّم أو التلفّظ من ناحية أخرى. ورأى أن كثيرين ممّن كتبوا عن المجاز أحلّوا العنصر المجازي للتلفظ في باب الجملة أو التعابير الملفوظة واعتقدوا أن هناك ضربيْن من المعنى: حرفيًا ومجازيًا. ويذهب سيرل إلى أنه ليس للجُمل والكلمات إلاّ المعنى الذي لها وعندما يدور حديث عن معنى مجازي لكلمةٍ ما أو تعبيرٍ ما فإنّ مدار الحديث في الواقع هو ما يريد المتكلّم أن يقوله بالتلفظ بتلك الكلمة أو ذاك التعبير أو تلك الجملة على نحو يبتعد فيه عن معانيها الحرفية أو الحقيقية. إنّ الأمر يتعلّق بالمقاصد الممكنة للمتكلّم. وقد سمّى سيرل المعنى المجازي: **معنى تلفظ المتكلّم** وسمّى المعنى الحرفي أو الحقيقي: **معنى الكلمة أو الجملة**. راجع: John.r.Searle: Sens et expression p.122-123

(129) "والمجاز في كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة وأحسن موقعا في القلوب والأسماع، وما عدا الحقائق من جميع الألفاظ ثم لم يكن مُحالاً محضا فهو مجاز لاحتماله وجوه التأويل، فصار التشبيه والاستعارة وغيرهما من محاسن الكلام داخلة تحت المجاز إلاّ أنّهم خصّو به - أعني اسم المجاز - بابًا بعيْنه وذلك أنْ يُسمّى الشيء باسم ما قاربهُ أو كان منه بسبب ...". راجع:

ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده تحقيق صلاح الدين الهوّاري وأ. هدى عودة، بيروت/ دار مكتبة الهلال ط1 1996 ج 01 ص 422.

(130) ابن منظور: لسان العرب ج10 ص 166.

(131) نفسه: ج02 ص 420 – 421: "وجَوْفُ الإنسان بَطْنُه، معروف، ابن سيده الجوْفُ باطِنُ البطْن. والجوفُ ما انطبقت عليه الكتفان والعَضُدانِ والأضلاعُ والصُّقْلانِ، وجمعُها أجوافٌ".

(132) الزمخشري: الكشاف ج02 ص 563.

(133) يمكن القول، بالاقتصار على الحالات الأكثر بساطةً في الفاعل – المسند، إنّ الصيغة العامّة للملفوظ المجازي هي التي يتلفّظ المتكلّم من خلالها بجملة على هذا الشكل: "أ هو ب" ولكنّه يريد مجازيا أن يقول إنّ "أ هو ج". إنّ تحليلا للإسناد المجازي يقتضي إذن التّمييز بين مجموعات ثلاث من العناصر:

* هناك أوّلا عبارة المبتدأ أو المسند إليه "أ" والشيء أو الأشياء التي تضطلع بالإحالة

عليها.

* ثم هناك عبارة الخبر أو المسند "ب" المتلفّظ بها وكذلك المعنى الحرفيّ لهذه العبارة بما في ذلك الشروط المناسبة للحقيقة فضلا عن الدّلالة الواحدة إنْ وُجدتْ.

* ثم في الأخير هناك معنى ملفوظ المتكلّم "أ هو ج" وشروط الحقيقة المحدّدة بهذا المعنى.

ففي الصيغة الأكثر بساطة فإنّ قضيّة المجاز هي محاولة وصف العلاقات بين المجموعات الثلاث (أ) (ب) (ج) وكذلك تخصيص الإخبار والقواعد الكامنة التي يلجأ إليها المتكلّم والسامع. فعلى هذا النحو يمكننا شرح إمكانية التلفّظ بـ "أ هو ب" ونحن نريد "أ هو ج" أي بـ "أفئدتهم هواء" ونحن نريد" أفئدتهم خالية من الخير" وكيفية وصول هذا المعنى من المتكلّم إلى السّامع. صحيح أنّ فهم الملفوظات المجازيّة لا يقف عند هذا الحدّ، فالمتكلّم لا يقتصر على إثبات أنّ "أهو ج". إذ الفاعلية الخاصّة للمجاز ينبغي أن تُفسّر بتحليل الكيفيّة التي لا يقتصر بها المتكلّم على إثبات أنّ "أ هو ج" ولماذا يذهب به الأمر، بدرجة أولى، إلى اختيار هذه الطريقة المجازيّة الملتوية لإثبات أنّ "أ هو ج". راجع:

John. r. Searle : Sens et expression p 129-130.

(134) ابن منظور: لسان العرب ج 13 ص 220.

(135) نفسه: ج8 ص 261.

(136) القرشي: جمهرة أشعار العرب. بيروت / دار صادر (د ت) ص 100

(137) John. r. Searle : Sens et expression p 126.

(138) نفسه ص115–116

(139) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير ج 23 ص 22.

(140) الزمخشري: الكشاف ج 4 ص 16.

(141) ابن منظور: لسان العرب ج 11 ص 299: "يُسمّى القمرُ لِلَيْلَتَيْن من أوّل الشهْر هلالاً ولِلَيْلَتَيْن من آخره: ليلةِ ستٍّ وعشرين وليلةِ سَبْعٍ وعشرين، هلالاً ويُسمّى ما بيْن ذلك قمرًا".

(142) الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير ج23 ص 23.

(143) نفسه وراجع لسان العرب ج9 ص 122.

(144) ابن منظور: لسان العرب ج 15 ص 267.

(145) نفسه.

(146) ابن جنّي: الخصائص ج2 ص 447.

(147) يذهب الشيخ الطّاهر بن عاشور إلى القول: "والدِّهان بكسر الدّال: دردي الزيت. وهذا تشبيه ثانٍ للسّماء في التموّج والاضطراب" راجع: تفسير التّحرير ج27 ص 261.

(148) الفرّاء: معاني القرآن ج 3 ص 117.

(149) الزمخشري: الكشاف ج 4 ص 449.

(150) ابن منظور: لسان العرب ج4 ص 434.

(151) يذكر سيرل Searle في كتابه (اللّفظ والمعنى) أنّ الدّهشة تحضرنا لظاهرة التّعدّد في

المعنى عندما تقف على الحالة المجازية التي يتباين فيها معنى ملفوظ المتكلّم عن معنى الجملة في ذاتها. ويضرب المثال الذي ضربه عند نقاشه مسألة التعبير الحقيقي أو الحرفيّ: (بدأ الطّقس هنا في الحرارة) (Il commence à faire chaud ici).
فضلاً عن المعنى الحرفيّ الذي يتماهى فيه معنى الجملة في ذاتها والمعنى الذي يريده المتكلّم يُمكنُ أن يُفهم من الجملة أنّ قائلها يريد منْ أحدٍ مّا أن يفْتح النافذة (عمل لغويّ غير مباشر Acte de langage indirect) أو يريد أن يشكو من الصّقيع (تلفّظ هُزلي Enonciation ironique) أو يريد أنْ يُلاحظ أنّ النّقاش الجاري بدأ يتّجه نحو الحِدّة والعنف (تلفّظ مجازي Enonciation métaphorique). راجع:
John. r. Scarle: Sens et expression p 127.

(152) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التّحرير والتنوير ج29 ص 434-435-436.
(153) ابن منظور: لسان العرب ج07 ص 78.
(154) نفسه: ج 11 ص 187.
(155) الزمخشري: الكشاف: ج4 ص 680.
(156) ابن منظور: لسان العرب ج07 ص 358
(157) نفسه ج 02 ص 361.
(158) الزمخشري: الكشاف ج4 ص 681.
(159) ابن منظور: لسان العرب ج03 ص 28-30.
(160) نفسه ج7 ص 358.
(161) يحي العلوي: كتاب الطّراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. بيروت/دار الكتب العلميّة (دت) ج01 ص 266.
(162) ابن منظور: لسان العرب ج7 ص 359.
(163) نفسه ج14 ص 71.
(164) الزمخشري: الكشاف ج04 ص 688.
(165) ابن منظور: لسان العرب ج08 ص 154-155.
(166) نفسه: ج 06 ص 337.
(167) نفسه: ج 06 ص 227
(168) نفسه.
(169) نفسه ج13 ص 226.
(170) الزمخشري: الكشاف ج01 ص 214.
(171) الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير ج03 ص 48: "والمعنى تشبيه بعض المتصدّقين المسلمين الذي يتصدّقون طلبًا للثّواب ويُعْقبون صدقاتهم بالمنّ والأذى، بالمنْفقين الكافرين الذي يُنفقون أموالهم لا يطلبون من إنفاقها إلاّ الرّثاء والمدحة ـ إذ هم لا يتطلّبون أجر الآخرة ـ ووجْهُ الشبه عدم الانتفاع ممّا أعطوا بأزيد من شفاء مافي صدورهم من حبّ التّطاول على الضّعفاء وشفاء خُلق الأذى المتطبّعين عليه دون نفع في الآخرة".
(172) نفسه: "لأنّه لما كان تمثيلا لحال المشبّه به كان لا محالة تمثيلاً لحال المشبّه ففي

الكلام ثلاثة تشبيهات".

(173) الزمخشري: الكشاف ج 01 ص 314.

(174) أحمد الودرني: قضية اللفظ والمعنى ونظرية الشعر عند العرب ج2 ص910-911

(175) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة تحقيق ه. ريتر القاهرة ط2 1979ص250-251

(176) نفسه ص251

(177) ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكتاب والشاعر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت المكتبة العصرية 1995 ج01 ص 343: "والذي انكشف لي بالنظر الصحيح أنّ المجاز ينقسم قسمين: توسّع في الكلام، وتشبيهٌ، والتشبيه ضربان: تشبيه تامّ، وتشبيه محذوف: فالتشبيه التّام أن يذكر المشبّه والمشبّه به، والتشبيه المحذوف أن يُذكر المشبّه به، ويسمّى استعارة وهذا الاسم وُضع للفرق بينه وبين التشبيه التامّ، وإلا فكلاهما يجوز أن يُطلق عليه اسم التشبيه ويجوز أن يُطلق عليه اسم الاستعارة لاشتراكهما في المعنى، وأما التوسّع فإنّه يُذكر للتصرّف في اللغة لا لفائدة أخرى وإن شئت قلت: إنّ المجاز ينقسم إلى: توسّع في الكلام، وتشبيه، واستعارة، ولايخرج عن أحد هذه الأقسام الثلاثة، فأيّها وُجد كان مجازًا".

(178) راجع: ابن منظور: اللسان ج 07 ص 326.

(179) الزمخشري: الكشاف ج01 ص 15.

(180) ابن منظور: لسان العرب ج12 ص 97.

(181) الطبري: جامع البيان ج 03 ص 44.

(182) نفسه، ج03 ص 42: "و قد كان حماره أدركه من البلى في قول أهل التأويل جميعا، نظير الذي لحق عظام مَنْ خوطب بهذا الخطاب، فلم يُمْكن صَرْفُ معنى قوْله (وانظر إلى العظام) إلى أنّه أمْرٌ له بالنّظر إلى عظام الحمار دون عظام المأمور بالنّظر إليها، ولا إلى أنّه أمرٌ له بالنظر إلى عظام نفسه، دون عظام الحمار وإذا كان ذلك كذلك وكان البلى قد لحق عظامه وعظام حماره كان الأولى بالتأويل: أن يكون الأمر بالنظر إلى كلّ ما أدركه طرْفُه ممّا قد كان البلى لحقه، لأنّ الله تعالى ذكره جعل جميع ذلك عليه حجّة وله عبرة وعظة"

(183) نفسه ص 39 - 40.

(184) ابن منظور: لسان العرب ج10 ص176

(185) الزمخشري: الكشاف ج03 ص 113.

(186) الشيخ محمّد الطّاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير ج 18 ص 333.

(187) ابن منظور: لسان العرب ج06 ص 324.

(188) الزمخشري: الكشاف ج04 ص 16.

(189) الشيخ محمد الطّاهربن عاشور: تفسير التحرير والتنوير ج23 ص18: "... فشبّه النهار بجلد الشّاة ونحوها يغطّي ما تحته منها كما يغطّي النّهار ظلمةَ اللّيل في الصّباح. وشبّه كشف النهار وإزالته بسلخ الجلد عن نحو الشّاة فصار الليل بمنزلة جسم الحيوان المسلوخ منه جلده، وليس الليل بمقصود بالتّشبيه وإنّما المقصود تشبيه زوال النهار عنه فاستتبع ذلك أنّ اللّيل يبقى شبه الجسم المسلوخ عنه جلده."

(190) ابن منظور : لسان العرب ج15 ص 391-392.

(191) ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكتاب والشاعر ج 01 ص 343: "وأمّا التوسّع فإنّه يُذكر للتصرّف في اللغة لا لفائدة أخرى" ويضيف ص 348: "وأمّا القسم الذي يكون العدول فيه عن الحقيقة إلى المجاز لغير مشاركة بين المنقول والمنقول إليه فذلك لا يكون إلا لطلب التوسّع في الكلام، وهو سبب صالح إذ التوسّع في الكلام مطلوب".

(192) J.r. Searle: Sens et expression p 126-127.

(193) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص 293

(194) نفسه.

(195) الجاحظ: البيان والتبيين ج1 ص76

(196) صبحي البستاني: الصُورة الشّعريّة في الكتابة الفنّيّة -الأصول والفروع- بيروت/دار الفكر اللّبناني ط1 1986ص31

(197) راجع:

J. Dubois (et autres): Dictionnaire de linguistique générale p172: «...l'écart résulte alors d'une décision du sujet parlant. Lorsque cette décision a une valeur esthétique, l'écart est, dans une certaine stylistique, analysé comme un fait de style. »

(198) J. r. Searle: Sens et expression p 125-126.

(199) نصر حامد أبوزيد: مفهوم النّصّ: دراسة في علوم القرآن. بيروت/ الدّار البيضاء-المركز الثقافي العربيّ ط1 1990ص09: "...إنّ الحضارة المصريّة القديمة هي حضارة "ما بعد الموت" وإنّ الحضارة اليونانيّة هي حضارة "العقل" أمّا الحضارة العربيّة الإسلاميّة فهي حضارة "النّصّ" "

(200) أدونيس: النّصّ القرآني وآفاق الكتابة ص25

المصادر والمراجع

*** المصادر:**

- ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكتاب والشاعر، تحقيق محمّد محي الدّين عبد الحميد. بيروت المكتبة العصرية1995 .

- الجاحظ: البيان والتبيين. تحقيق عبد السّلام محمّد هارون بيروت/ دارالجيل (دت)

- الجرجاني (عبد القاهر):

* دلائل الإعجاز. تحقيق محمود محمّد شاكر القاهرة ط3 1992

* أسرار البلاغة. تحقيق هـ.ريتر القاهرة ط2 1979

- ابن جنّي: الخصائص. تحقيق محمد علي النّجار، مصر، دار الكتب المصريّة ط2 1952

- ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده تحقيق صلاح الدين الهوّاري وأ. هدى عودة. بيروت/ دار مكتبة الهلال ط1 1996

- السّكّاكي: مفتاح العلوم مصر مطبعة الحلبي ط1 1937.

- سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون بيروت ط1 دار الجيل (دت)

- الطّبريّ: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. مصر/ شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ط2 1954

- العلوي (يحيى): كتاب الطّراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. بيروت/ دار الكتب العلميّة (دت)

- ابن قتيبة: عيون الأخبار. تحقيق محمّد الإسكندراني بيروت/ دار الكتاب العربيّ ط2 1996

- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. بيروت/ دار الأندلس ط1 1966

- المبرّد: المقتضب: تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة بيروت عالم الكتب (دت)

- ابن هشام: مُغني اللبيب عن كتب الأعاريب تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد بيروت دار الشام للتراث (دت).

*** المراجع العربيّة:**

- أدونيس: النصّ القرآني وآفاق الكتابة.بيروت/ دار الآداب ط1 1993

- أرنولدروث: وظيفة القارئ في النقد الألماني المعاصر. ترجمة سعيد خرو. مجلّة "نوافذ" عدد13 النادي الأدبي الثّقافيّ بجدّة سبتمبر 2000

- بدوي(عبد الرحمان): المنطق الصّوري والرّياضي. ط4 الكويت. وكالة المطبوعات 1977

- البستاني(صبحي): الصّورة الشّعريّة في الكتابة الفنّيّة -الأصول والفروع بيروت/ دار الفكر اللّبناني ط1 1986

- الجابري(محمد عابد): بنية العقل العربي ـ دراسة تحليليّة نقديّة لنُظم المعرفة في الثقافة العربيّة. بيروت ـ الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي ط2 1991

- الجطلاوي(الهادي): قضايا اللّغة في كتب التّفسير- المنهج، التّأويل، الإعجاز. تونس/ دار محمّد علي الحامّي ط1 1998

- جولد تسهر(إجنتس): مذاهب التّفسير الإسلاميّ، ترجمة عبد الحليم النّجار، بيروت/ دار اقرأ ط2 1983

- أبوزيد(نصر حامد): مفهوم النّصّ: دراسة في علوم القرآن. بيروت/ الدّار البيضاء-المركز الثّقافي العربيّ ط1 1990

- سلوم (تامر): نظريّة اللّغة والجمال في النّقد العربيّ. سوريّة/ اللاّذقيّة ط1 1983

- ابن عاشور(محمّد الطّاهر) : تفسير التّحرير والتّنوير تونس / ليبيا الدّار التونسية للنّشر والدّار الجماهيريّة للنّشر والتوزيع والإعلان (د.ت)

- عتيق(عبد العزيز) : علم المعاني. بيروت دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر 1985

- المهيري(عبد القادر): مفهوم الكلمة في النّحو العربيّ. حوليّات الجامعة التّونسيّة 1984

- الودرني(أحمد): قضيّة اللّفظ والمعنى ونظريّة الشّعر عند العرب.بيروت/ دار الغرب الإسلامي ط1 2004 .

*** المراجع الفرنسية:**

-Akamatsu (Etienne): Herméneutique. In Dictionnaire de culture générale. Sous la direction de Frédéric Laupies. Ed PUF Paris 2000

- Aumont (Jacques): De l'esthétique au présent. De Boeck Université, Paris, Bruxelles 1998

-Bouvresse (Renée): L'expérience esthétique. Armand Colin/Masson, Paris1998

- Charaudeau (Patrick): Grammaire du sens et de l'expression. Ed. Hachette. Paris 1992

-Charfi (A): La révélation du coran et son interprétation. Lumière et Vie XXXII numéro 163 -Juillet/Août 1983

-Charles (Daniel): Histoire de l'esthétique In Encyclopoedia Universalis. France SA 1992 Volume8 pp816-822

-De Saussure (F.): Cours de linguistique générale.Payot/Paris1983

-Dubois (J.) (Et autres): Dictionnaire de linguistique. Larousse/ Paris1973

-Dufrenne (Mikel): Esthétique. In Encyclopoedia Universalis. France SA 1992 Volume8 pp812-816

-Jakobson (Roman): Essais de linguistique générale: les fondations du langage. Trad. N. Ruwet. Ed de Minuit Paris

-Martinet (A.): *Eléments de linguistique générale. Paris 1980

* Syntaxe générale. Armand Colin Editeur. Paris 1985

- Martinet (J.) et Walter (H.): La linguistique- guide alphabétique. Paris 1972.

-Rey (A): la lexicologie. Paris 1980.

- Ricœur (Paul): De l'interprétation: essai sur Freud. Ed du Seuil Paris 1965

- Searle (John r.): Sens et expression. Traduction et préface par Joëlle Proust Ed. De Minuit. Paris 1982

-Souriau (Anne): Les catégories esthétiques. In Encyclopoedia Universalis. France SA 1992 Volume8 pp823-826

-Szondi (Peter): L'herméneutique de Schleiermacher. In Poétique 2. Ed Seuil Paris 1970

-Van Lier (Henri): Les expériences esthétiques. In Encyclopoedia Universalis. France SA 1992 Volume8 pp826-829

*Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition. Leiden Brill 2002 Tome X, articles: Tawil, Tafsir et Tabari.

الفهارس العامة

- فهرس الأعلام
- فهرس الأشعار
- فهرس الآيات القرآنيّة
- فهرس الموضوعات

فهرس الأعلام

(مرتَّبا ترتيبًا أبجديًّا دون اعتبار "أبو" و"ابن" و"الـــ" وبإهمال المعاصرين وما ورد منها في الإحالات)

فهرس الأشعار

(مرتَّبة على حرف الرّويّ دون اعتبار الحركات)

البيت : (المطلع والقافية)	البحر	الصّفحة
[مُعَاوِيَ الحَدِيدَا]	الوافر	96
[كأنّها وأحْجارُ]	البسيط	161
[فقد القِفارَا]	المتقارب	46
[في الشَّجرْ]	الرّجز	47
[شهد بالعُذْرِ]	الكامل	13
[ولا تَكُ مَكاسِرُهْ]	الطّويل	158
[وشَرُّ حاضِرُهْ]	الطّويل	152
[لاَ يغْمِزُ الصَّفَرُ]	البسيط	51
[إنّ سراجًا تجْهَرُهْ]	الرّجز	153
[واعْلَمْ يسيرُ]	الوافر	92
[يضُوءُ نُحَاسَا]	المتقارب	55
[فقام مُشَاشُ]	البسيط	163
[وقُنَّ لميسَا]	الرّجز	50
[ضَبَحْنَا الصِّراطِ]	الوافر	151
[إنَّ الشُّوَاظَا]	الرّجز	55
[رأيْنا تُباعًا]	الوافر	100
[أخي أخْضَعُ]	الطّويل	19
[فإنَّ ممنَّعَا]	الطّويل	20
[تُعلّقُ تَنَائِفُ]	الطّويل	100
[ولاَ الملكُ ويأفَقُ]	الطّويل	54
[فقلت فتَزْلَقِ]	الطّويل	94
[ولا تذْفنَنّي أذوقُها]	الطّويل	94
[فالحمدُ سِرْبالاَ]	البسيط	155
[الواهِبُ أطفالَها]	الكامل	50
[سَقَى هلالِ]	الوافر	18
[كدأبِكَ بمأسَلِ]	الطّويل	49
[لعمرُكَ وأفضلِ]	الطّويل	19
[وقد جئْتُ عاقِلِ]	الطّويل	153
[لبيْكِ أرملاَ]	الطّويل	50
[إنَّ الذي وأطْوَلُ]	الكامل	19
[إذا ما أفولا]	المتقارب	48

البيت: (المطلع والقافية)		البحر	الصفحة
[أجدَّك	ذهولا]	الوافر	94
[لعمرُك	أوّلُ]	الطّويل	19
[وإنَّ شفائي	معوّل]	الطّويل	49
[كانتْ	الرّجْم]	الكامل	153
[العَلي	يتندّما]	الطّويل	99
[وهبْتِ	صِرَما]	البسيط	50
[أميرٌ	مستقيمٌ]	الوافر	151
[مُكبّا	أقيَما]	الطّويل	20
[مطوّتُ	بأرْسَانِ]	الطّويل	98
[فما أضْحى	كوّفانِ]	الوافر	13
[يُمَاشِيهِنَّ	الدُّنانِ]	الوافر	159
[ولقد لا	يعنيني]	الكامل	13
[أيَرْجُو	وَرائيا]	الطّويل	52

فهرس الآيات القرآنية

(مرتَّبة حسب ورودها في النَّص)

الآيـــة	رقمها	السورة	الصفحة
﴿فإنْ خِفتم ألاّ تعدلُوا فواحدةً أو مَا ملكتْ أيمانُكم ذلك أدْنى ألاّ تعُولُوا﴾	03	النّساء	16
﴿ومَنْ يُطِع اللّهَ و الرّسولَ فأولئك مع الّذين أنعم اللّهُ عليهم مِنَ النَّبيينَ والصّديقينَ والشُّهَداء والصّالحين وحَسُن أولئك رفيقا﴾	69	النّساء	17
﴿وأمُّهُ صدِّيقةٌ﴾	75	المائدة	17
﴿إنَّ الّذين كذّبُوا بآياتنا واستكْبروا عنها لا تُفَتَّحُ لهم أبوابُ السّماء، ولا يدخلون الجنّةَ حتّى يَلِجَ الجَمَلُ في سَمِّ الخِياط.وبذلك نَجْزي المُجْرمين﴾	40	الاعراف	17
﴿ويومَ نحْشُرُهم جميعًا ثمّ نقولُ للذّين أشركُوا مكانَكم أنتم وشركاؤُكم فزيّلنا بينَهم﴾	28	يونس	18
﴿ولاَ تصعِّرْ خدّك ﴾	18	لقمان	18
﴿وإنّ لكمْ في الأنعام لعبرةً، نُسْقِيكُمْ ممّا في بطونه مِن بَين فَرْثٍ ودم لبنًا خالصًا سائغًا للشّاربينَ﴾	66	النّحل	18
﴿حتّى إذَا جاء أحدَهم الموتُ قال ربِّ ارْجِعُونَ﴾	99	المؤمنون	18
﴿وهُوَ الّذي يبدأُ الخلقَ ثم يُعيده وهُوَ أهْونُ عليْهِ ...﴾	27	الرّوم	19
﴿وكان ذلكَ على اللّهِ يسيرًا﴾	30	النّساء	19
﴿ولا يؤودُهُ حفْظُهما﴾	255	البقرة	19
﴿وقالَ قرينُه هذا ما لديَّ عَتيد. ألقيا في جهنّم كلَّ كفّارٍ عَنيد﴾	23 ـ 24	ق	20
﴿أفمنْ يمشي مُكِبًّا على وجهه أهْدى أمَّن يمشي سَويًّا على صراطٍ مُستقيم﴾	22	الملك	20
﴿وأنزلْنا من المُعْصِراتِ ماءً ثجّاجًا	14	النّبأ	20
﴿إيّاكَ نعبدُ وإيّاكَ نستعينُ﴾	05	الفاتحة	45
﴿أولئكَ الّذينَ اشْتَروا الضّلالةَ بالهُدَى فمَا ربحتْ تجارتُهم ومَا كانُوا مُهْتدينَ﴾	16	البقرة	46
﴿وأمّا ثمودُ فهديْناهمْ فاستحبُّوا العَمى على الهُدَى﴾	17	فُصّلت	46 ـ 81
﴿ومِن النّاسِ مَن يقولُ آمنّا باللّهِ وباليوم الآخِرِ وما هم بمؤمنينَ﴾	10	العنكبوت	47
﴿ومَن يتبدّلِ الكفرَ بالإيمان فقد ضلَّ سواءَ السّبيل﴾	108	البقرة	47 ـ 82
﴿يسألونكَ عن الخَمر والمَيْسر قُلْ فيهما إثْمٌ كبيرٌ ومنافعُ للنّاسِ﴾	219	البقرة	219
﴿والمطلّقاتُ يتربّصْن بأنفسهنَّ ثلاثةَ قُرُوءٍ﴾	228	البقرة	48

الآيـــــة	رقمها	السّورة	الصّفحة
﴿كدأْبِ آلِ فِرْعَونَ والّذينَ مِن قبْلِهم كذّبُوا بِآياتِنا﴾	11	آل عمران	49
﴿واللاّتِي تخافونَ نُشُوزَهنّ فعِظُوهُنّ﴾	34	النّساء	49
﴿وإنْ كنتم مرْضَى أو على سَفرٍ أو جاء أحدٌ منكم من الغائطِ أو لامستم النّساء فلمْ تجِدوا ماءً فتيمّمُوا صعيدًا طيّبًا﴾	43	النّساء	50 ـ 66
﴿فلمّا دخلُوا عليه قالوا: يا أيّها العزيزُ مسّنا و أهلَنا الضُرُّ وجِئْنا بِبضاعةٍ مُزْجاةٍ، فأوْفِ لنا الكَيْلَ﴾	88	يوسف	50
﴿ولهُ مَا في السّماواتِ والأرضِ، وله الدِّينُ واصِبًا، أفغيرَ اللهِ تتّقُونَ﴾	52	النّحل	51
﴿ولهم عذابٌ واصِبٌ﴾	9	الصّافّات	51
﴿لا جَرم أنّ لهمُ النّارَ وأنّهم مُفْرَطونَ﴾	62	النّحل	51
﴿وكانَ وراءهم مَلِكٌ يأخذُ كلَّ سفينةٍ غَصْبًا﴾	79	الكهف	52
﴿لِكُلِّ أُمّةٍ جعلْنا مَنْسَكًا همْ ناسِكُوهُ فلاَ يُنَازِعنَّكَ في الأمْرِ وادْعُ إلى ربّك إنّكَ لَعلَى هُدًى مُسْتقيمٍ﴾	67	الحجّ	52
﴿فَلا تَخْضَعْنَ بالقَوْلِ فيطْمَعَ الّذِي في قلْبِه مَرَضٌ﴾	32	الأحزاب	53
﴿حتّى إذا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِم قالُوا: ماذا قال ربُّكم؟ قالوا: الحقَّ، وهو العلِيُّ الكَبِيرُ﴾	23	سبأ	53
﴿وآيةٌ لهم أنّا حملْنا ذرّيتَهم في الفُلْكِ المَشْحُونِ وخلقْنا لهُمْ مِنْ مِثْلِه ما يرْكَبُونَ وإنْ نشأْ نغرِقْهم فلاَ صَرِيخَ لهم ولاهُم يُنْقَذُونَ﴾	41 ـ 42 ـ 43	يس	53
﴿وقالوا: ربّنا عجِّلْ لنا قِطَّنَا قبْل يوم الحِسَابِ اصْبِرْ على مَا يقولُونَ واذْكُرْ عَبْدَنا داودَ ذَا الأيْدِ إنّه أوّابٌ﴾	16 ـ 17	ص	54
﴿فأمّا مَن أوتِيَ كتابَه بيمينه﴾	07	الانشقاق	54
﴿يخْلقكُمْ في بُطُونِ أُمّهاتِكم خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ في ظُلُمَاتٍ ثَلاثٍ﴾	06	الزّمر	55
﴿يُرْسَلُ عليْكُمَا شُوَاظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ فلاَ تَنْتَصِرانِ﴾	35	الرّحمان	55
﴿وَأنْزلْنا مِن المُعْصِراتِ ماءً ثَجّاجًا﴾	14	النّبأ	55
﴿ولا تأكلوا ممّا لم يُذكر اسمُ اللّه عليه وإنّه لفِسْق وإنّ الشّياطينَ ليوحونَ إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنّهم لمشركونَ﴾	122	الأنعام	67
﴿الحمدُ للهِ رَبِّ العالَمينَ﴾	02	الفاتحة	92
﴿إيّاكَ نعبدُ وإيّاكَ نستعينُ﴾	05	الفاتحة	92

الآيــــــة	رقمها	السّورة	الصّفحة
﴿أولئك الّذين اشتَرَوُا الضّلالةَ بالهُدى فما ربحتْ تجارتُهم وَمَا كانُوا مُهْتَدينَ. مثلُهم كَمَثلِ الذي استوقد نارًا فلمّا أضاءتْ مَا حَوْلَهُ ذهبَ اللهُ بنورهم وتركَهم في ظُلُماتٍ لاَ يُبْصِرُونَ صُمٌّ بُكْم عُمْيٌ فَهُمْ لا يَرْجِعُونَ﴾	16 ـ 17 ـ 18	البقرة	93
﴿وإذْ قال ربّكَ للملائكة إنّي جَاعِلٌ فِي الأرض خليفةً قالوا أتَجْعَلُ فيها مِنْ يُفسِدُ فيها ويَسْفِكُ الدّماء ونحنُ نُسَبّحُ بحَمْدِك ونُقَدّسُ لك قال إنّي أعْلَمُ مَا لا تَعْلمونَ﴾	34	البقرة	93
﴿كيفَ تكفرون باللّه وكنتم أمواتًا فأحْياكم ثمّ يُميتُكم ثمّ يُحْييكُمْ ثمّ إليه تُرْجَعون﴾	28	البقرة	93
﴿و قُلْنا يا آدمُ أسْكُنْ أنتَ وزوْجُكَ الجنّةَ وكُلا منها رغَدًا حيث شئتُما ولاتقْرَبا هذه الشجرةَ فتكونَا مِن الظّالمينَ﴾ .	35	البقرة	94 ـ 124
﴿ومنْهم أمّيُون لايعلَمون الكتابَ إلاّ أمانِيَ وإنْ همْ إلاّ يَظُنُّونَ﴾	78	البقرة	95 ـ 134 ـ 136
﴿مَالهمْ به من عِلْم إلاّ اتّباعَ الظّنّ﴾	157	النّساء	95
﴿وما لأحَدٍ من نعمةٍ تُجْزَى إلاّ ابتغاءَ وجْهِ ربّهِ الأعْلى﴾	19 ـ 20	اللّيل	95 ـ 134
﴿وإذْ أخذْنَا ميثاقَ بَني إسرائيلَ لاَ تعْبدُونَ إلاّ اللّه وبالوالديْن إحْسَانًا...﴾	83	البقرة	96
﴿ومِنْ حيثُ خَرَجْتَ فوَلِّ وَجْهَكَ شطْرَ المسجدِ الحرام وحَيْثُ ما كنتم فوَلّوا وجُوهَكم شطْرَه، لئلاّ يكونَ للنّاسِ عليكُم حُجّة إلاّ الّذين ظلمُوا منهُمْ فلاَ تَخْشَوْهُمْ واخْشَوْني ولأتِمّ نِعْمَتِي عليكُم ولعَلّكُمْ تَهْتَدونَ﴾ .	150	البقرة	96 ـ 129
﴿وزُلْزِلوا حتّى يقولَ الرّسولُ والّذينَ آمنوا معه متى نَصْرُ الله ألا إنّ نصرَ الله قَريبٌ﴾	214	البقرة	98
﴿والّذين يُتوَفّوْنَ منْكم ويذَرونَ أزوَاجًا يتربّصْنَ بأنفُسِهِنّ أربعةَ أشهرٍ وعشْرًا، فإذا بلغْنَ أجَلَهُنّ فلاَ جُنَاحَ عليكم فيما فعلْنَ في أنفسِهن بالمعروف. والله بما تعمَلُونَ خَبيرٌ﴾ .	234	البقرة	98 ـ 126
﴿وقالوا: سَمِعْنَا وأطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبّنَا وإليكَ المَصيرُ﴾	285	البقرة	99
﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللّه لِنْتَ لَهُمْ...﴾	159	آل عمران	99
﴿فَبِما نَقْضِهِمْ ميثَاقَهمْ﴾	155	النّساء	99
﴿عمّا قليلٍ ليُصْبِحُنّ نادمينَ﴾	40	المؤمنون	99
﴿واتّقُوا اللهَ الذي تَسَاءلونَ به والأرْحَامَ ...﴾	01	النّساء	99

الآيــــــة	رقمُها	السُورة	الصَفحة
﴿ولا تَنْكِحُوا ما نَكَحَ آباؤُكم مِنَ النِّساء إلاَّ مَا قد سَلَفَ إنَّه كان فاحشةً ومقْتًا وساءَ سبيلاً﴾ .	22	النِّساء	100 - 102 - 134 - 138
﴿يُبيِّنُ الله لكُمْ أنْ تَضِلُّوا واللهُ بكلِّ شيْءٍ عَليم﴾	176	النِّساء	100
﴿إنَّما جزاءُ الَّذين يُحارِبُون اللهَ ورسولَه ويسعَوْنَ في الأرضِ فسادًا أنْ يُقتَّلُوا أو يُصلَّبُوا أو تُقَطَّعَ أيْدِيهِمْ وأرجُلُهم مِنْ خِلاَفٍ...﴾	32	المائدة	101
﴿ومَا مِنْ دابَّةٍ في الأرْضِ إلاَّ على اللهِ رِزْقُهَا ...﴾	06	هود	101
﴿ولـوْلاَ كلمةٌ سبقَتْ مِنْ رَبِّكَ لكانَ لِزَامًا وَأجَلٌ مُسَمًّى﴾ .	129	طه	101
﴿أفَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَه للإسلام فهو على نُورٍ مِنْ رَبِّه، فَوَيْلٌ للقاسِيةِ قلوبُهم مِنْ ذِكْرِ الله، أولئك في ضَلاَلٍ مُبينٍ﴾ .	22	الزُّمَر	101
﴿كـذلِكَ وزوَّجْناهم بحُورٍ عِينٍ يَدْعون فيها بِكُلِّ فاكهةٍ آمنينَ لا يذوقُونَ فيه الموتَ إلاَّ المَوْتَة الأُولَى وَوَقَاهم عذابَ الجحيم	54 ـ 55 ـ 56	الدُّخان	102 ـ 137 ـ 138
﴿ثم دنا فتدلَّى فكانَ قَابَ قَوسيْنِ أو أدْنَى فَأوْحَى إلى عَبْدِه ما أوْحَى مَا كذَبَ الفؤادُ مَا رَأى،	8 ـ 9 ـ 10	النَّجم	103
﴿ومِزاجُهُ مِنْ تَسْنيمٍ عَينًا يشربُ بها المُقرَّبُونَ﴾.	27 ـ 28	المطفِّفين	103
﴿أوإطعامٌ في يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يتيمًا﴾	14	البلد	103
﴿ ألمْ نَجْعَلِ الأرضَ كِفاتًا أحْيَاءً﴾	25	المرسلات	103
﴿إنَّا مُنَجُّوكَ وأهْلَكَ﴾	33	العنكبوت	143
﴿وأنزلْنا إليكَ الذِّكرَ لتبيِّنَ للنَّاس ما نُزِّلَ إليهمْ ولعلَّهمْ يتفكَّرون﴾	44	النَّحل	147 - 191
﴿اهْدِنا الصِّراطَ المُسْتقيمَ﴾	06	الفاتحة	151
﴿أولئكَ الَّذينَ اشْتَرَوا الضَّلالةَ بالهُدَى فمَا ربحتْ تِجارتُهم ومَا كانُوا مُهْتَديــنَ﴾	16	البقرة	152
﴿ومَثَلُ الَّذينَ كفروا كمَثَلِ الَّذي يَنْعِقُ بما لا يسمع إلا دعاءً ونداءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فهم لا يعقلونَ﴾.	171	البقرة	153
﴿إنَّ الَّذينَ يكْتُمونَ مَا أنزلَ اللهُ مِنَ الكِتابِ وَيشْترونَ به ثمنًا قليلاً أولئكَ مَا يأكلونَ في بطونِهم إلاَّ النَّار...﴾	174	البقرة	154
﴿إنَّ الَّذين يأكلونَ أموالَ اليتامَى ظُلْمًا إنَّما يأكلونَ في بطونِهم نارًا وسَيَصْلَوْنَ سَعيرًا﴾	10	النِّساء	154

الآيـــــة	رقمُها	السُورة	الصُفحة
﴿ولاتأكلُوا أموالَكم بيْنكم بالباطلِ وتُدْلُوا بها إلى الحُكّام لتأكُلوا فريقًا مِن أموالِ النَّاسِ بالإثمِ وأنتم تعْلَمونَ﴾	188	البقرة	154
﴿ولاَ تلْمِزوا أنفُسَكم﴾	11	الحجرات	154
﴿ولاَ تقتلوا أنْفُسَكم﴾	29	النّساء	154
﴿... وأنظرْ إلى العظامِ كيفَ نُنْشِزُهَا ثُمّ نكسُوها لحْمًا ...﴾	259	البقرة	155 ـ 184
﴿يَا أيّها الّذين آمنوا لا تُبْطِلُوا صدقَاتِكم بالمنّ والأذى كالذي ينفِقُ ماله رئاء النّاسِ ولا يؤْمنُ بالله واليوم الآخِر، فمثَلُه كمثَلِ صَفْوانٍ عليه ترابٌ فأصابَه وابِلٌ فتركَهُ صَلْدًا لاَ يقْدِرونَ على شَيْءٍ ممَّا كسَبُوا واللهُ لاَ يَهْدي القومَ الكافرينَ ومثَلُ الّذين يُنْفقونَ أموالَهم ابتغاءَ مرضاةِ الله وتثبيتًا مِنْ أنْفُسِهم كمثَلِ جنَّةٍ بِربْوةٍ أصابَها وَابِلٌ فآتتْ أُكُلَها ضِعْفَيْنِ فإنْ لم يُصبْها وابِلٌ فطَلٌّ والله بما تعملونَ بصيرٌ. أيودُّ أحدُكم أن تكون له جنَّةٌ يَا أيّها الّذين آمنوا لا تُبْطِلُوا صدقَاتِكم بالمنّ والأذى كالذي ينفِقُ ماله رئاء النّاسِ ولا يؤْمنُ بالله واليومِ الآخِر، فمثَلُه كمثَلِ صَفْوانٍ عليه ترابٌ فأصابَه وابِلٌ فتركَهُ صَلْدًا لاَ يقْدِرونَ على شَيْءٍ ممَّا كسَبُوا واللهُ لاَ يَهْدي القومَ الكافرينَ ومثَلُ الّذين يُنْفقونَ أموالَهم ابتغاءَ مرضاةِ الله وتثبيتًا مِنْ أنْفُسِهم كمثَلِ جنَّةٍ بِربْوةٍ أصابَها وَابِلٌ فآتتْ أُكُلَها ضِعْفَيْنِ فإنْ لم يُصبْها وابِلٌ فطَلٌّ والله بما تعملونَ بصيرٌ. أيودُّ أحدُكم أن تكون له جنَّةٌ مِنْ نخيلٍ وأعنابٍ تجْري من تحتِها الأنهارُ له فيها منْ كلِّ الثَّمراتِ وأصابَه الكِبَرُ وله ذُرّيةٌ ضُعفاءُ فأصابَها إعصارٌ فيه نارٌ فاحترقتْ كذلكَ يبيّنُ اللهُ لكم الآياتِ لعلَّكم تتفكّرُونَ﴾ .	264 ـ 265 ـ 266	البقرة	155
﴿لاَ يرتدُّ إليهِمْ طرْفُهم وأفئدتُهم هواءٌ﴾	43	إبراهيم	158
﴿أوَ لمْ يَرَ الذِينَ كفَروا أنّ السّماواتِ والأرضَ كانتَا رتْقًا ففتقْنَاهُما وجعلْنَا مِنَ الماءِ كلَّ شيْءٍ حيٍّ أفلاَ يُؤْمِنونَ﴾	30	الأنبياء	158
﴿بلْ كذَّبوا بالسّاعة، وأعْتدْنا لِمَنْ كذَّبَ بالسّاعةِ سعيرًا إذَا رأتْهم من مكانٍ بعيد سمعوا لها تغيُّظًا وزَفيرًا﴾	11 ـ 12	الفرقان	159
﴿وإذَا غشيَهمْ مَوْجٌ كالظُّلَلِ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصين له الدِّين﴾	32	لقمان	159
﴿وآيةٌ لَهم اللّيْلُ نَسْلَخُ منه النَّهارَ فإذا هُم مُظلِمُونَ﴾	37	يس	160
﴿واتْلُ عليهم نَبأَ الذي آتيْناه آياتِنا فانسلخَ منْها﴾	175	الأعراف	160
﴿والقمَرَ قدَّرْناه منازلَ حتّى عادَ كالعُرْجُونِ القَدِيمِ﴾	39	يس	160
﴿فإذَا انشقّتِ السّماءُ فكانتْ وردةً كالدِّهانِ﴾	37	الرّحمان	160
﴿إنَّها ترْمِي بِشرَرٍ كالقَصْرِ كأنَّهُ جِمَالاتٌ صُفْرٌ﴾	32 ـ 33	المرسلات	161



تليجرام
مكتبة
غواص في بحر الكتب
محمد خطاب

فهرس الموضوعات